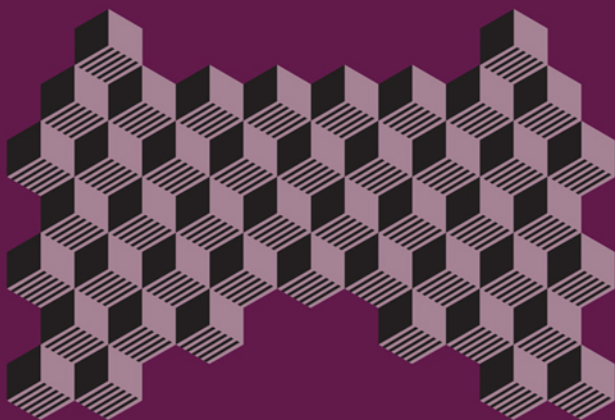


Neo-Muʿtazilismus?

INTENTION UND KONTEXT IM MODERNEN

ARABISCHEN UMGANG MIT DEM

RATIONALISTISCHEN ERBE DES ISLAM



VON

THOMAS HILDEBRANDT

Neo-Mu‘tazilismus?

Islamic Philosophy, Theology and Science

Texts and Studies

Edited by

H. Daiber

VOLUME LXXI

Neo-Mu‘tazilismus?

Intention und Kontext im modernen arabischen
Umgang mit dem rationalistischen Erbe
des Islam

von

Thomas Hildebrandt



BRILL

LEIDEN • BOSTON
2007

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in Publication data

Hildebrandt, Thomas, 1968-

Neo-Mu'tazilismus? : Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam / by Thomas Hildebrandt.

p. cm. — (Islamic philosophy, theology and science, ISSN 0169-8729 ; v. 71)

Includes bibliographical references and index.

ISBN-13: 978-90-04-15099-7

ISBN-10: 90-04-15099-4 (alk. paper)

1. Motazilites. 2. Philosophy, Islamic. 3. Rationalism. I. Title. II. Series.

BP195.M6H55 2007

297.8'34—dc22

2006048875

ISSN: 0169-8729

ISBN-13: 978 90 04 15099 7

Copyright 2007 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill NV incorporates the imprints BRILL, Hotei Publishing, IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA.

Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort	vii
Einleitung	1
I. „Neo-Mu‘tazilismus“. Zu Geschichte und Problematik einer Kategorie	13
1. Der „Neo-Mu‘tazilismus“ im Blick der westlichen Islamwissenschaft	14
2. Der „Neo-Mu‘tazilismus“ im Blick moderner Muslime	58
3. Die Problematik der Kategorie „Neo-Mu‘tazilismus“	79
II. Theologie und Erbe im modernen arabischen Diskurs ...	90
1. Islamisch-theologisches Denken zwischen Tradition und Moderne	91
2. Erbe und Erinnerung im modernen arabischen Diskurs	105
III. Die Mu‘tazila aus Sicht der modernen Wissenschaft	116
1. Geschichte und Denken der Mu‘tazila	116
2. Das Bild der Mu‘tazila in der westlichen Forschung ..	151
IV. Die moderne arabische Beschäftigung mit der Mu‘tazila im Überblick	162
1. Der Beginn der modernen arabischen Mu‘tazila-Forschung	162
2. Der Durchbruch in der arabischen Mu‘tazila-Forschung	170
3. Arbeiten zur Mu‘tazila seit Mitte der 80er Jahre	183
V. Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit der Mu‘tazila	194
1. Das liberale Lager und die Mu‘tazila	194
2. Historisch-materialistisches Denken und die Mu‘tazila	245
3. Politisch-islamisches Denken und die Mu‘tazila	275
4. Die literaturwissenschaftliche Koranexegese und die Mu‘tazila	353
5. Wertephilosophisches Denken und die Mu‘tazila	418
6. Moderne arabische Intellektuelle und ihr Verhältnis zur <i>mihna</i>	439
Schluß	505
Literaturverzeichnis	523
Index	545

VORWORT

Die vorliegende Arbeit wurde im Juli 2005 an der Fakultät für Sprach- und Literaturwissenschaften der Universität Bamberg als Dissertation verteidigt. Einige erste Überlegungen zum Thema gehen zurück auf ein von Prof. Lutz Richter-Bernburg im Wintersemester 1995/96 an der Universität Leipzig gehaltenes Seminar, in dessen Rahmen auch der Umgang moderner arabischer Intellektueller mit der Mu‘tazila zur Debatte stand. Konkreter wurde es im Winter 1997, als ich in Absprache mit Prof. Gudrun Krämer, die sich bereit erklärt hatte, die Betreuung der vorgeschlagenen Arbeit zu übernehmen, deren Ziele abzustecken begann. Ins Rollen kam das Projekt während eines vom Deutschen Akademischen Austauschdienst (DAAD) finanzierten achtmonatigen Aufenthalts 1998 in Beirut, wo das Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (DMG) und andere wissenschaftliche Einrichtungen der Stadt meine zentralen Anlaufpunkte waren. Finanziell gesichert war der Fortgang der Arbeit, als ich im März 1999 mit Unterstützung von Prof. Krämer als Stipendiat im Bamberger Graduiertenkolleg „Anthropologische Grundlagen und Entwicklungen im Christentum und Islam“ aufgenommen wurde, was den Wechsel der Betreuung zur Leiterin des Kollegs, Prof. Rotraud Wielandt, und die Übernahme des Zweitgutachtens durch Prof. Krämer zur Folge hatte.

Mein herzlicher Dank gilt all den Genannten, besonders Prof. Wielandt, die den Fortgang meiner Arbeit stets mit großem Interesse verfolgt, die Richtung, die sie nehmen sollte, unterstützt und das Werk durch den rechten Rat zur rechten Zeit entschieden bereichert hat. Gedankt sei ebenfalls dem DAAD sowie der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG), die als Trägerin des genannten Kollegs nicht nur für eine großzügige Förderung, sondern auch für drei sehr ergiebige Forschungsreisen aufkam. Der Koordinatorin des Kollegs, Angela Parvanta, danke ich außer für ihre stete Sorge um das Wohlergehen der Kollegiaten dafür, daß sie im rechten Moment für Nachwuchs gesorgt und damit mir die Möglichkeit verschafft hat, als ihr Nachfolger die Untersuchung über das Auslaufen des Stipendiums hinaus zu einem glücklichen Ende zu führen. In diesen Dank einbezogen ist Andreas Drechsler, der sich nachwuchsfördernd auch mit Blick auf

eine Reihe für mich sehr wichtiger Buchankäufe für die Bamberger Universitätsbibliothek erwies. Im Rahmen des Kollegs geht mein Dank zudem an all seine Beteiligten, besonders an Prof. Michael Hampe und Stephen Lake.

Wertvolle Anregungen für meine Arbeit erhielt ich während einer im September 1998 vom Wissenschaftskolleg zu Berlin in Beirut veranstalteten Sommerakademie zum Thema „Crisis and Memory“, vor allem durch Prof. Tarif al-Khalidi, Prof. Jan Assmann und die dort ebenfalls beteiligte Prof. Krämer, denen ich allen danke. Dankbar bin ich außerdem Prof. Sabine Schmidtke für meine freundliche Aufnahme in die von ihr und David Sklare geleitete „Mu‘tazila Group“, in deren Rahmen ich im Sommer 2005 einen Teil meiner Untersuchung vorstellen konnte. Mein Dank gilt weiterhin Prof. Hans Daiber, der es mir ermöglicht hat, einen Teil dieser Studie in der „Welt des Islams“ auszugliedern, und der die Studie selbst in die Reihe „Islamic Philosophy, Theology, and Science“ aufgenommen hat.

Ausgesprochen bereichert wurde meine Arbeit durch eine Reihe von Gesprächen mit einer größeren Zahl arabischer Wissenschaftler und Intellektueller, von denen einige weiter unten an zentraler Stelle behandelt werden. Besonders danke ich hier aus dem Libanon Prof. As‘ad Ḥairallāh, Prof. Riḍwān as-Sayyid, Samīḥ Duḡaim, Māhir Ġarrār, Nadīm Nu‘aima, Bassām ‘Abd al-Ḥamīd und Ḥusn ‘Abbūd, aus Syrien Prof. ‘Ādil al-‘Awwā, aus Ägypten Prof. Ḥasan Ḥanaḥī, Prof. Naṣr Ḥamīd Abū Zaid, Prof. Muḥammad Ibrāhīm al-Fayyūmī und Muḥammad ‘Amāra sowie aus Jordanien Amīn Nāyif Diyāb und Ġamāl al-Ḥaṭīb.

Im Zuge dieser Arbeit habe ich von zahlreichen Freunden und Bekannten Anregungen und Unterstützung erhalten, über das Wissenschaftliche oft weit hinausgehend. Stellvertretend für viele danke ich hier von ganzem Herzen Anna Ayşe Akasoy, Abir Bassam, Daniela Beck, Tjorven Bellmann, Anne Eberhard, Muharram Scheich Hassan, Hala el-Hawari, Christian Henschke, Fares Issa, Cevat Kara, Jan Mochert, Samir an-Najjar, Robert Pies, Abd al-Halim Ragab, Sunil Sharma, Sahiron Syamsuddin, Hisham Taha, Petra Uphoff, Ines Weinrich und Thomas Würtz.

Nicht genug danken kann ich, bei weitem nicht nur diese Arbeit betreffend, meinem besten Deutschlehrer und gründlichsten Leser: meinem Vater.

EINLEITUNG

Nicht um „hard core theology“¹ geht es in der vorliegenden Arbeit, sondern um den Umgang moderner arabischer, meist muslimischer Autoren mit einem Teil des theologischen Erbes des Islam. Der in der westlichen Islamwissenschaft beheimatete und auch von Muslimen bisweilen verwendete Begriff des „Neo-Mu‘tazilismus“, der auf eine theologisch orientierte Erneuerungsbewegung zu verweisen scheint, stand am Anfang eines Arbeitsprozesses, in dessen Verlauf mir Wert und Aussagekraft dieses Begriffs zunehmend zweifelhaft erschienen. Die Annahme, daß es sich beim Neo-Mu‘tazilismus um so etwas handelt wie ein Programm, dessen klar benennbare und ideologisch miteinander verwandte Vertreter mit der Neubegründung und Fortentwicklung einer klassischen islamischen Schultradition beschäftigt sind, stellte sich im Zuge dieses Prozesses als irrig heraus. Die meist mit viel Respekt genannte Denkrichtung erschien mir zunehmend wie ein Phantom, über das zwar gerne berichtet wird, das aber selbst unauffindbar bleibt. Nicht nur waren die Autoren, die mit ihr in Verbindung gebracht wurden, meist keine Theologen. Auch ihre Ansichten entsprachen selten dem, was man sich unter einem erneuerten mu‘tazilitischen Denken vorzustellen geneigt ist. Dazu kam, daß unter diesen Autoren ein gemeinsames Selbstverständnis als moderne Mu‘taziliten weit weniger zu erkennen war als eine Beschäftigung jedes einzelnen von ihnen mit eigenen gesellschaftspolitischen, philosophischen, religiösen oder anderwärtig weltanschaulichen Themen. Autoren, die in der Literatur als moderne Mu‘taziliten gehandelt wurden bzw. als Träger dieses Titels in Frage kamen, standen sich in Zielen und Arbeitsgebieten oft alles andere als nah. Und Stellen, an denen sie einander in ihrem „mu‘tazilitischen“ Islamverständnis nachweisbar beeinflußt hatten, waren eher selten auszumachen.

Der „Neo-Mu‘tazilismus“, zu dessen Untersuchung ich mich aufgemacht hatte, war also nicht zu greifen. Gab es ihn daher überhaupt? Konnte es sein, daß drei Generationen von Islamwissenschaftlern mit einem Begriff gearbeitet hatten, der sich bei näherem Hinschauen in Luft auflöste? Oder sollte der Begriff, offenbar nur zur vagen Klassi-

¹ Vgl. van Ess 1991-97, Bd. 4, S. xiii, unter Bezug auf einen Rezensenten.

fizierung moderner muslimischer Geisteshaltungen gedacht, auch nur in einem solch vagen Sinne zu verwenden sein, das heißt mit dem impliziten Zusatz, daß man zwar einzelne Autoren zur ungefähren Bestimmung ihres Standpunkts als Neo-Muʿtaziliten bezeichnen kann, daß von einem bestimmten Typ des neo-muʿtazilitischen Denkens oder gar von einem solchen Lager auf sinnvolle Weise aber nicht zu reden war? Und war es dann nicht besser, den Begriff fallen zu lassen? Doch was wäre die Konsequenz einer solchen Entscheidung gewesen? Mit welcher Rechtfertigung hätte sich dann noch in einer einzigen Arbeit von all jenen arabischen Autoren berichten lassen, die sich seit dem frühen 20. Jh. unter positiven Vorzeichen mit der Muʿtazila beschäftigt und teilweise gar zu einer Erneuerung ihres Denkens aufgerufen haben?

Die aus dem Verdacht, meinen Untersuchungsgegenstand durch diese Fragen ad absurdum geführt zu haben, resultierenden Zweifel wurden mit der Zeit abgelöst von der Einsicht, daß sich in der Auseinandersetzung moderner Araber mit der Muʿtazila zeigt, wie große Teile des Denkens in der modernen arabischen Welt funktionieren: Positionen und Überzeugungen, die in aller Regel zeitgenössischen Zusammenhängen entstammen, werden durch den Rückbezug auf bestimmte Aspekte der eigenen Geistesgeschichte begründet und legitimiert. Der moderne arabische Diskurs ist insofern ein Gedächtnisdiskurs par excellence. Vom „Erbe“ und seinem Verständnis ist in ihm unablässig die Rede, und dieser Diskurs über das Erbe ist nicht nur ein Gebiet, auf dem sich die verschiedenen Betrachtungsweisen der eigenen Vergangenheit gegenüberstehen, sondern auch eines, auf dem die unterschiedlichen aus der Gegenwart resultierenden Geisteshaltungen und die unterschiedlichen Vorstellungen über die zukünftige gesellschaftliche Entwicklung kollidieren. Jeder Rezeptionsakt, so Jan Assmann in seiner Studie über das „kulturelle Gedächtnis“, „ist zugleich ein Bekenntnis zu einer spezifischen Wertordnung. Rezeption und Wertsetzung bedingen sich gegenseitig.“² Und unter Bezug auf Maurice Halbwachs, an dessen Überlegungen zum „kollektiven Gedächtnis“ er anknüpft, sagt Assmann: „Vergangenheit entsteht nicht von selbst, sondern ist das Ergebnis einer kulturellen Konstruktion und Repräsentation; sie wird immer von spezifischen Motiven, Erwartungen, Hoffnungen, Zielen geleitet und

² Assmann 1997, S. 120.

von den Bezugsrahmen einer Gegenwart geformt.“³ Auch in der arabischen Beschäftigung mit dem Erbe geht es in diesem Sinne nicht nur rückwärtsgewandt um seine Beurteilung und Erschließung, sondern immer auch mit einem Blick nach vorn um den Entwurf eigener Weltansichten und, damit einhergehend, um die Eröffnung neuer Denk- und Handlungsmöglichkeiten.

Der modernen Auseinandersetzung mit der Mu‘tazila kommt dabei eine besondere Bedeutung zu, weil sie ins Zentrum des islamischen Denkens zielt und mit ihr eine umfassende Neubewertung der islamischen Geistesgeschichte verbunden ist. Im Bereich der Theologie ist die Mu‘tazila für modernistische Muslime heute in etwa das, was im Bereich der Philosophie Ibn Rušd ist: Symbol für das von den ḥanbalitischen, aš‘aritischen und mystischen Kräften über die Jahrhunderte an den Rand gedrängte und verleumdete rationalistische Erbe des Islam, dessen Wiederaufnahme den erhofften Anschluß an die westlich geprägte Moderne zu ermöglichen scheint. Während die moderne arabische Auseinandersetzung mit Ibn Rušd in einer Studie von Anke von Kügelgen detailliert untersucht ist, liegt zur Auseinandersetzung mit der Mu‘tazila keine vergleichbare Arbeit vor. Von Kügelgens Werk „Averroes und die arabische Moderne: Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam“ ist mir denn auch in mancher Hinsicht ein Vorbild gewesen, obwohl sich meine Herangehensweise mit der Zeit in eine etwas andere Richtung entwickeln sollte. Zwar gehe auch ich der Frage nach, warum die von mir behandelten Autoren auf Aspekte des arabisch-islamischen Erbes zurückgreifen, welche Ideen daraus sie wie interpretieren und welche Funktionen dieser Rückgriff bei ihnen erfüllt.⁴ Insgesamt habe ich mich aber darum bemüht, die auch bei von Kügelgen angesprochene Suche nach Intention und Kontext im Umgang mit diesem Erbe stärker zu betonen und aus den vorliegenden Werken besagter Autoren keine „idealtypischen Bilder“ ihrer absoluten Einstellung gegenüber einzelnen mu‘tazilitischen Positionen zu synthetisieren.⁵ Von einem modernen arabischen Mu‘tazilismus, nach Art des bei von Kügelgen konstatierten „arabischen Averroismus“,⁶ wird bei mir daher nicht die Rede sein. Somit erübrigt sich auch

³ Ebd., S. 88.

⁴ Vgl. Kügelgen 1994, S. 16.

⁵ Vgl. ebd., S. 160.

⁶ Ebd., S. 411-18.

die Unterteilung der Arbeit in einen „historischen Längsschnitt“ und einen „systematischen Querschnitt“, in dem die behandelten Interpretationen ausführlich zueinander in Relation gestellt werden,⁷ da ich davon ausgehe, daß die systematische Zusammenschau dieser Interpretationen zu sehr den Eindruck einer zusammenhängenden Bewegung vermittelt, während es angemessener ist, die verschiedenen Redeweisen über die Mu‘tazila in ihrer jeweiligen Eigenheit nebeneinander stehen zu lassen.

Ob es mir immer gelungen ist, Intention und Kontext dieser Redeweisen zu verdeutlichen, wird der Leser zu entscheiden haben. Die Grenzen meiner Vorgehensweise sind mir jedenfalls bewußt. Die große Zahl von Autoren, von deren Umgang mit der Mu‘tazila in dieser Arbeit berichtet wird, brachte es mit sich, daß der Platz, den die Beschäftigung mit der Schule im Schaffen jedes einzelnen von ihnen einnimmt, häufig ungenauer bestimmt werden mußte, als das in einer Einzelstudie möglich gewesen wäre. Weil zu vielen der behandelten Autoren derartige Einzelstudien fehlen, war ich nicht selten gezwungen, ohne umfassende Einsicht in ihr Gesamtwerk aus Hinweisen allgemeinerer Art Schlüsse auf ihren zeitgenössischen Standpunkt und ihre damit verbundene Intention beim Reden über die Mu‘tazila zu ziehen. Weil viele der von mir herangezogenen Primärquellen zum ersten Mal in einer westlich-islamwissenschaftlichen Studie behandelt werden, ihr Inhalt beim Leser also nicht einfach vorausgesetzt werden kann, stand ich außerdem vor dem in Untersuchungen dieser Art verbreiteten Problem, daß diese Quellen neben ihrer Analyse immer auch referierend vorgestellt werden müssen. Grundsätzlich habe ich versucht, Referat und Analyse soweit als möglich ineinander greifen zu lassen. Wenn dennoch mancherorts das Referat überwiegt, ist das meist der Tatsache geschuldet, daß die Zusammenfassung eines Werkes die Intention seines Autors oft bereits soweit verdeutlicht, daß die gleichzeitige Analyse reine Tautologie wäre.

Neben den Details der Einzelanalysen kommt es mir vor allem auf die gewählte Perspektive an. Die Frage, nach welchen Kriterien ich die behandelte Literatur ordnen und die Arbeit gliedern sollte, war nicht leicht zu beantworten. Eine rein chronologische oder von Autor zu Autor fortschreitende Darstellung hielt ich für zu wenig problemorientiert. Die große Zahl der zur Mu‘tazila vorliegenden

⁷ Vgl. ebd., S. 17-18.

modernen arabischen Arbeiten nach inhaltlichen Gesichtspunkten zu ordnen, war aber ebenfalls nicht leicht. Zu individuell und zu wenig aufeinander bezogen waren die Zugangsweisen der meisten Autoren zu ihrem Thema. Die Überzeugung, daß ihre Bezugnahme auf die Mu‘tazila, so meine Grundthese, dazu dient, eigene und von zeitgenössischen Faktoren abhängige Positionen zu begründen, hat mich dazu veranlaßt, das untersuchte Material nach möglichst aus diesem Material selbst hervorgehenden zeitgenössischen Kriterien zu ordnen. Simplifizierende und einem latenten Freund-Feind-Denken geschuldete Unterteilungen in Rationalisten und Traditionalisten oder von der klassischen Situation ausgehende Unterteilungen in moderne Aš‘ariten, Mu‘taziliten, Philosophen usw. wollte ich vermeiden. Das Ergebnis ist sicher in mancher Hinsicht ein Kompromiß, denn bei einigen der behandelten Autoren ließe sich fragen, ob ihre Zuordnung zu den von mir geschilderten Problemgemeinschaften richtig und zwingend ist. In der Tatsache, daß ich diese Autoren nicht nach dem Grad ihrer Zustimmung zu dem (aus moderner Perspektive ohnehin meist vereinfachten und idealisierten) Denken der Mu‘tazila beurteile, sondern ihren Umgang mit der Schule gegenüber dem, was sie in ihrer eigenen Zeit für richtig und dringend halten, als nachgeordnet betrachte, scheint mir jedoch der entscheidende, über die zum Thema vorliegende Sekundärliteratur hinausgehende Schritt zu liegen. In Kauf zu nehmen – oder positiv gewendet: als einen Erkenntnisgewinn zu verzeichnen – hat man bei einer solchen Vorgehensweise, daß sich das Thema nicht den glatten Kategorisierungen der üblichen Islamdarstellungen unterwerfen läßt. Denn wer, anstatt gängigen Wahrnehmungsmustern über die Traditionalisten, Fundamentalisten und Rationalisten des Islam zu folgen, die von den untersuchten Autoren selbst vertretenen Anliegen zum Maßstab nimmt, kann sich dazu gezwungen sehen, der in der islamwissenschaftlichen Literatur meines Wissens gänzlich unbeachteten Wertephilosophie einen eigenen Abschnitt zu widmen oder mit der Eröffnung eines Abschnitts über moderne Lehren aus der *milna* das eigentlich gewählte inhaltliche Unterteilungsprinzip für einen Teil der Strecke aufzugeben und statt dessen einem thematischen zu folgen.

Doch ich greife voraus. Vor der Beschäftigung mit den Problemgemeinschaften im modernen arabischen Umgang mit der Mu‘tazila stehen vier Kapitel, die sich mit den theoretischen, inhaltlichen, historischen und technischen Hintergründen des Themas beschäftigen. Dem Bild, das die vorliegende, von Islamwissenschaftlern wie

Muslimen verfaßte Sekundärliteratur von der modernen muslimischen Beschäftigung mit der Schule vermittelt, geht das erste Kapitel nach. Neben einer ersten Sammlung von Namen, Daten und Werken geht es hier vor allem um die Frage, aus welchen Perspektiven man sich dem zur Debatte stehenden Phänomen genähert hat: Nach welchen Kriterien hat man muslimische Autoren als „Neo-Mu‘taziliten“ klassifiziert? Mittels welcher Kategorien hat man ihr Verhältnis zu der Schule zu fassen versucht? Von welchen Parallelen zwischen dem Denken der Mu‘tazila und dem ihrer modernen Fürsprecher ist in der Literatur die Rede? Wie hat man die Existenz dieser Parallelen erklärt? Und was ist von den hier anzutreffenden Kriterien und Perspektiven zu halten? Obwohl zwischen islamwissenschaftlichen und muslimischen Beiträgen zum Thema nicht exakt zu trennen ist, wurden bei der Sichtung der Sekundärliteratur diese beiden Bereiche soweit als möglich voneinander geschieden, da sich der Wert von außen getroffener Einschätzungen meines Erachtens nicht zuletzt daran ablesen läßt, wie weit sie mit bestehenden Innenwahrnehmungen korrespondieren. Nach je einem Abschnitt zur islamwissenschaftlichen und muslimischen Darstellung des modernen muslimischen Interesses an der Mu‘tazila folgt ein Abschnitt, der sich mit dem in diesen Darstellungen häufig verwendeten Begriff des Neo-Mu‘tazilismus und ähnlichen Konzepten kritisch befaßt und Schwächen, Widersprüche und Probleme dieser Konzepte aufzeigt.

Aus dieser Kritik heraus wird im zweiten Kapitel eine eigene Sichtweise des untersuchten Phänomens entwickelt, die weniger auf die sogenannte Erneuerung der Mu‘tazila als auf den modernen Umgang mit ihrem Erbe ausgerichtet ist. In einem ersten Abschnitt geht es dabei zunächst um die Entwicklung des theologischen Denkens im Islam, um die Stellung der entsprechenden Disziplin des *kalām* im akademischen Leben der modernen arabischen Welt und um die Frage, welche Formen der theologischen Argumentation sich im arabisch-islamischen Diskurs der Moderne antreffen lassen. Hier wird gezeigt, daß das systematische theologische Denken, das im klassischen islamischen Geistesleben seinen festen Platz hatte, über die Jahrhunderte an Lebendigkeit und Bedeutung verloren und in der arabischen Welt auch unter den Bedingungen der Moderne nur begrenzt zu neuem Leben gefunden hat. Der Rekurs auf theologische Begriffe ist im modernen arabisch-islamischen Diskurs zwar stark verbreitet, er findet sich aber bei weitem nicht nur bei Autoren, die ein originär theologisches bzw. religiöses Anliegen vertreten. Anstatt die moderne

arabische Beschäftigung mit der Muʿtazila also von vornherein auf einen religiösen Diskurs zu reduzieren, sollte sie, wie in einem zweiten Abschnitt argumentiert wird, in einem umfassenderen Sinne als Beschäftigung mit dem eigenen kulturellen Erbe begriffen werden. Dieses Erbe spielt im modernen arabischen Denken vor allem deshalb eine besondere Rolle, weil es einerseits seit dem ausgehenden 19. Jh. als Quelle einer kulturellen Renaissance wiederentdeckt wurde und andererseits durch den Einbruch der westlich geprägten Moderne in diesen Teil der Welt zu den geistigen und praktischen Aspekten dieser Moderne in Konkurrenz getreten ist. Das Erbe, von dessen Kategorien und Sichtweisen sich moderne arabische Akademiker, wie sie in dieser Studie im Zentrum stehen, de facto längst weit entfernt haben, ist als Urbild des Eigenen nicht nur ein wichtiger Gegenstand der Reflexion, sondern auch ein beliebtes Feld der indirekten Argumentation. Im erwähnten und unten näher zu charakterisierenden Gedächtnisdiskurs dient der Bezug auf das Erbe oft weniger der ergebnisoffenen Suche nach Lösungen für zeitgenössische Probleme als der Begründung und Rechtfertigung für bereits gefaßte eigene Positionen. Von den genannten Themen ausgehend endet das zweite Kapitel mit einer Sammlung von Leitfragen und Prinzipien, deren Beachtung ein besseres Verständnis des untersuchten Phänomens ermöglichen soll.

An diese methodischen Vorarbeiten schließen sich zwei Kapitel an, die weitere Grundlagen für das darauffolgende Hauptkapitel legen. Im dritten werden die historische Entwicklung der Muʿtazila, die Grundzüge ihres Denkens und ihre Erschließung durch die westliche Orientalistik beschrieben. In einem ersten Abschnitt versuche ich hier soweit als möglich, ein objektives Bild der Schule zu zeichnen. Dabei geht es nicht nur um das vor allem in den fünf sogenannten *uṣūl* der Muʿtazila zum Ausdruck kommende Denken der Schule, sondern auch um ihre Beteiligung an den politischen und religiösen Auseinandersetzungen ihrer Zeit sowie um das Bild, das in der islamischen Geschichte von der Schule geherrscht hat. Da die vorliegende Arbeit vor allem das moderne arabische Muʿtazila-Bild untersucht, bleiben diese Ausführungen notgedrungen etwas an der Oberfläche und folgen weder den erhaltenen Originaltexten noch den orientalistischen bzw. islamwissenschaftlichen Forschungen über dieselben im Detail. Das generelle Bild, das man sich innerhalb der westlichen Fachwelt seit der zweiten Hälfte des 19. Jhs. von der Schule gemacht hat, ist aber ein wichtiges Thema des Kapitels. Die

Faszination der Forschung für die zunächst als „Dissidenten“ und „Freidenker“ begriffenen Mu‘taziliten sowie die im Laufe der Zeit an Ausgewogenheit zunehmenden Urteile über die Schule werden in einem zweiten Abschnitt behandelt. Einen Überblick über die moderne arabische Beschäftigung mit der Mu‘tazila gibt dann das vierte Kapitel. In ihm habe ich, soweit ich ihrer habhaft werden bzw. Hinweise auf sie finden konnte, alle einschlägigen arabischen Arbeiten verzeichnet. Neben einer Vervollständigung der im ersten Kapitel zusammengetragenen Informationen dienen die drei Abschnitte dieses Kapitels vor allem der Gesamtschau der arabischen Bemühungen um Erforschung, Wiederaneignung, Bewertung und Nutzbarmachung des mu‘tazilitischen Erbes. Zu diesem Gebiet zählen auch die Entdeckungen lange verloren geglaubter mu‘tazilitischer Handschriften durch arabische Wissenschaftler des 20. Jhs. und ihr Beitrag zu deren kritischer Edition.

Das sich anschließende fünfte Kapitel ist der längste und wichtigste Teil dieser Arbeit. Hier werden die Werke jener Autoren näher vorgestellt und analysiert, deren Zugangsweisen zur Mu‘tazila besonders aussagekräftig und repräsentativ erscheinen. Leitfrage des Kapitels ist nicht die Suche nach einem erneuerten oder wiedererwachten mu‘tazilitischen Denken, sondern es geht vor allem um die Intentionen und Kontexte im Umgang dieser Autoren mit der Mu‘tazila, das heißt darum, was sie aus ihr machen, warum sie das tun und welchen Platz die Schule in ihrem Gesamtwerk einnimmt. Mit Blick auf diese Fragen habe ich die betreffenden Autoren zu sechs Problemgemeinschaften zusammengefaßt, über die in sechs aufeinanderfolgenden Abschnitten berichtet wird. Die ersten fünf folgen inhaltlichen Kriterien. So geht es im ersten Abschnitt um den Umgang liberaler Autoren mit der Mu‘tazila, im zweiten um die Zugangsweisen materialistischer Autoren zu ihr, im dritten um das Verhältnis politisch-islamisch orientierter Denker zu der Schule, im vierten um den Platz der Mu‘tazila in der literaturwissenschaftlichen Koranexegese und im fünften um den Bezug auf die Schule als Modell durch Vertreter wertephilosophischer Denkweisen. Der sechste Abschnitt folgt einem thematischen Kriterium, denn in ihm geht es nicht um eine bestimmte Form der Positionierung gegenüber mu‘tazilitischen Ideen, sondern um die im arabisch-islamischen Gedächtnis eng mit der Schule verknüpften Ereignisse der *miḥna*, die aus moderner Sicht auf unterschiedliche Weise bewertet und zur Formulierung zeitgenössischer Lehren benutzt werden. Gegliedert

sind die einzelnen Abschnitte chronologisch, das heißt sie beginnen jeweils mit einem historischen Abriß über das behandelte denkerische Lager bzw. Problem und beschäftigen sich dann in der ungefähren Reihenfolge ihres Erscheinens mit den einschlägigen Arbeiten der ausgewählten Autoren. Obwohl das Erkenntnisinteresse nicht nur den individuellen Zugangsweisen dieser Autoren zur Mu'tazila gilt, sondern immer auch auf eine Typologie der existierenden Formen des Umgangs mit der Schule gerichtet ist, wurde an der auf Einzelpersonen hin orientierten Form der Darstellung bis auf wenige Ausnahmen festgehalten. Das war nicht zuletzt auch deshalb notwendig, um die innerhalb der einzelnen Abschnitte, also innerhalb der einzelnen Typen der Bezugnahme auf die Mu'tazila, immer noch sehr unterschiedlichen Stile und Themengewichtungen zu verdeutlichen. Da sich Anliegen und Argument der Autoren oft in ihrer Schilderung der mu'tazilitischen Geschichte verbergen, war in diesem Kapitel manch Wiederholung nicht zu vermeiden. Weil die Zusammenfassung dessen, was ein Autor zur Mu'tazila sagt, die Vereinfachung seines Sprachgebrauchs erfordert, konnten nicht alle zwischen den Zeilen mitschwingenden Botschaften berücksichtigt werden. Ich habe aber versucht, stilistische Eigenheiten der Autoren samt der damit verbundenen Argumentationsniveaus und ideologischen Präferenzen soweit als möglich anschaulich zu machen.

Es bleiben einige technische Bemerkungen. Trotz gelegentlicher Seitenblicke auf den Umgang mit der Mu'tazila im indisch-pakistanischen und türkischen Raum liegt der Fokus dieser Arbeit auf der arabischen Welt. Ließe sich diese Einschränkung aus islamwissenschaftlicher Perspektive schon unter Hinweis auf die große Menge der vorliegenden Literatur und die fehlende sprachliche Kompetenz des Verfassers rechtfertigen, sei hier dennoch betont, daß weniger der Islam als das arabische Denken über denselben der eigentliche Gegenstand der Untersuchung ist. Was die moderne arabische Literatur zur Mu'tazila und ihrer modernen Rezeption betrifft, so habe ich zwar große Mühe darauf verwandt, sie möglichst vollständig zu erfassen. Angesichts der Probleme des arabischen Bibliothekswesens und Buchhandels kann ich aber kein sicheres Urteil darüber abgeben, inwieweit mir das geglückt ist. Ich nehme an, daß mir auf Seiten der Monographien, wenn überhaupt, nur sehr wenige und auf Seiten der wissenschaftlichen Artikel eine etwas größere Anzahl von Arbeiten entgangen ist. Nach Beiträgen aus der Tagespresse habe ich nicht systematisch gesucht, da der damit verbundene Aufwand den zu

erwartenden Erkenntnisgewinn weit überstiegen hätte. Alle arabischen Arbeiten zum Thema, über deren Existenz ich zwar informiert bin, die ich aber nicht in Händen halten konnte, habe ich sowohl in das vierte Kapitel als auch in das Literaturverzeichnis aufgenommen und in letzterem gesondert gekennzeichnet. Der durch die Tatsache, diese Arbeiten nicht eingesehen zu haben, entstandene Mangel sollte nicht überschätzt werden, da sich ab einer bestimmten Phase meiner Sammelstätigkeit die vorgefundenen Zugangsweisen zur Mu‘tazila ohnehin zu wiederholen begannen, was vor allem für die große Zahl der für meine Fragestellung wenig ergiebigen historisch-wissenschaftlichen Arbeiten zum Thema gilt. Bei der Nennung von Sekundärliteratur zu den behandelten Autoren und Themen habe ich versucht, mich auf das Wesentliche zu beschränken. Um die Arbeit nicht mit Verweisen zu überfrachten, wird in den Fußnoten nicht selten nur ein Teil der einschlägigen Literatur genannt, und es bleibt dem interessierten Leser überlassen, sich mit ihrer Hilfe und über andere Wege auf die Suche nach weiteren Beiträgen zu begeben. Angaben zur Biographie der behandelten Autoren werden von mir in dem Maße genannt, wie sie den mir zugänglichen Quellen zu entnehmen waren und sie mir für das Thema relevant erschienen.

Jede gewinnbringende Lektüre fachwissenschaftlicher Arbeiten setzt gewisse Vorkenntnisse voraus, im vorliegenden Fall vor allem Kenntnisse über die klassischen und modernen Entwicklungen des arabisch-islamischen Denkens. Meine Entscheidung, auf die Geschichte und Ideen der Mu‘tazila erst im dritten Kapitel einzugehen, mag ungewöhnlich sein. Die Reihenfolge ergibt sich aber aus meiner Herangehensweise, die auf die kritische Auseinandersetzung mit dem in der Islamwissenschaft wie in den Arbeiten einiger arabischer und muslimischer Autoren verwendeten Begriff des „Neo-Mu‘tazilismus“ abzielt. Wer zum besseren Verständnis der ersten beiden Kapitel ein Bedürfnis nach Basiswissen über die Schule verspürt, sei auf die im dritten Kapitel genannten einführenden Arbeiten, ja auf dieses Kapitel selbst verwiesen. Was den Terminus „Mu‘tazila“ angeht, so sei hier in aller Kürze vermerkt, daß es sich bei ihm ursprünglich um einen maskulinen Plural für Personen, davon abgeleitet aber auch um eine im Feminin Singular stehende Gruppenbezeichnung handelt. Während Araber daher von „den *mu‘tazila*“ und „der *mu‘tazila*“ gleichermaßen sprechen können, ist auf Deutsch im Plural in der Regel von Mu‘taziliten die Rede. Der Begriff „Mu‘tazilismus“ ist eine deutsche und in anderen westlichen Sprachen parallel konstruierte Wortbil-

dung, der auf Arabisch am ehesten das dem Begriff zugrunde liegende Verbalsubstantiv *ʾiʿtizāl* entspricht. Das Adjektiv „muʿtazilitisch“ hat zwei arabische Gegenüber: *muʿtazilī* und *ʾiʿtizālī*.

Zitate aus westlichen Fremdsprachen habe ich in aller Regel im Original belassen, Zitate aus dem Arabischen ins Deutsche übersetzt. Von einem Autor benutzte Fachbegriffe, Eigenheiten seiner Formulierung und von ihm stammende Wortkreationen habe ich zur Verdeutlichung meist in Klammern, teilweise auch in den Fußnoten, in Umschrift wiedergegeben. Das dabei verwendete System dürfte für Fachleute unmittelbar verständlich und für Leser, die des Arabischen nicht mächtig sind, belanglos sein, weshalb hier nicht näher darauf eingegangen sei. Puristen mögen sich daran stören, daß längere transskribierte Passagen nicht bis ins letzte Detail vokalisiert sind. In der Annäherung an die Aussprachegewohnheiten gebildeter Araber liegt aber eine Erleichterung, auf die es mir ankam.

KAPITEL I

„NEO-MU‘TAZILISMUS“. ZU GESCHICHTE UND PROBLEMATIK EINER KATEGORIE

Kommt das Gespräch auf die Sympathie moderner Muslime für die untergegangene Theologenschule der Mu‘tazila, bleiben lebhaft Reaktionen häufig nicht aus. Spricht man mit Muslimen, entspinnen sich leicht Diskussionen über das richtige Glaubensverständnis, die Geschichte des islamischen Denkens und die Frage von Abweichlertum und Toleranz im Islam. Im Westen, wo die Schule unter Nicht-Fachleuten weitgehend unbekannt ist, horchen viele Gesprächspartner auf, denn sie verbinden mit dem muslimischen Interesse an einer als rationalistisch charakterisierten Form des Denkens die Hoffnung auf einen weniger extremistischen, ja weniger gewalttätigen Islam. Islamwissenschaftler, denen das Phänomen vertraut ist, denken an die alten, für die Entwicklung des islamischen Denkens grundlegenden Differenzen zwischen der Mu‘tazila und ihren wichtigsten konservativ-traditionalistischen Gegnern, der Ḥanbalīya und der Aš‘arīya, sowie an den in Beschreibungen moderner islamischer Denkweisen nicht selten verwendeten Begriff des „Neo-Mu‘tazilismus“, der ihnen ein Hinweis darauf ist, daß sich in den Auseinandersetzungen zwischen diesen Richtungen das Blatt nach Jahrhunderten der Mu‘tazila-Verketzerung erneut zu wenden scheint. Fragt man nach, stellt man allerdings oft fest, daß viele Islamwissenschaftler nur über vage Vorstellungen darüber verfügen, was es mit dieser Denkrichtung exakt auf sich hat und wer ihre wichtigsten Vertreter sind. Von der Bedeutung des Themas sind sie in der Regel aber überzeugt.

Bekannt ist der Neo-Mu‘tazilismus in der Islamwissenschaft seit bald einem Jahrhundert. Die zu ihm vorliegenden Studien sind überschaubar. Lange Zeit waren ein Artikel von Robert Caspar von 1957 und einer von Detlev Khālid von 1969 die maßgeblichen Untersuchungen auf diesem Gebiet. Ihnen folgten 1972 ein wenig beachteter Artikel von Louis Gardet und 1997 ein Buch von Richard Martin und Mark Woodward. In diesen und einigen anderen Arbeiten wird meist mit deutlicher Anerkennung von der modernen „Erneuerung“

des muʿtazilitischen Denkens berichtet, und es werden Vertreter dieser Erneuerung mit einschlägigen Werken vorgestellt und zueinander in Beziehung gesetzt. Der Begriff des Neo-Muʿtazilismus und vergleichbare Konzepte sind in diesen Untersuchungen meist auf die eine oder andere Weise präsent. Das erste Kapitel dieser Arbeit geht der Frage nach, was aus der vorliegenden Literatur über besagtes Phänomen zu erfahren ist und wie man es in die Geschichte des arabisch-islamischen Denkens eingeordnet hat. Dabei liegt das Augenmerk zunächst mehr auf den Namen der betreffenden Autoren und auf ihren (behaupteten oder realen) Beziehungen zueinander als auf den Inhalten ihres Denkens. Darüber hinaus geht es vor allem um die Frage, nach welchen Kriterien man diese Autoren als Neo-Muʿtaziliten klassifiziert hat und was von diesen Kriterien zu halten ist. Das Kapitel ist in drei Abschnitte unterteilt: Das erste betrachtet die von westlichen Islamwissenschaftlern und in ihrem Umfeld verfaßte Literatur. Das zweite behandelt die Beiträge muslimischer Autoren, die sich zum Thema geäußert haben. Das dritte faßt die in der vorgestellten Literatur erkennbaren Kriterien zur Bestimmung „neo-muʿtazilitischer“ Denkweisen erst zusammen, um im Anschluß daran Schwächen und Probleme dieser Kriterien aufzuzeigen.

1. Der „Neo-Muʿtazilismus“ im Blick der westlichen Islamwissenschaft

a) Frühe Verwendungen des Begriffs bei Ignaz Goldziher sowie bei Bernard Michel und Muṣṭafā ʿAbd ar-Rāziq

Von einer „Neo-Muʿtazila“ berichtet, soweit ich das sehe, erstmals Ignaz Goldziher. In seiner einflußreichen Studie „Die Richtungen der islamischen Koranauslegung“ von 1920 vergleicht der ungarische Islamforscher den in der zweiten Hälfte des 19. Jhs. in Indien entstandenen islamischen Modernismus mit der zeitgleich zu beobachtenden modernistischen Strömung in Ägypten. Beide Regionen standen seinerzeit unter britischer Herrschaft. In Indien strebte die von Sayyid Aḥmad Ḥān (1817-1898), Maulawī Āḥirāḡ ʿAlī (1844-1895) und Sayyid Amīr ʿAlī (1849-1928) angeführte Bewegung danach, die lokalen Muslime durch die Neuinterpretation islamischer Glaubensinhalte an das wissenschaftlich-politische Denken des Westens heranzuführen. In Ägypten versuchte die auf den Iraner Ḡamāl ad-Dīn al-Afḡānī (1838-1897) zurückgehende und dann vor allem mit den Namen Muḥammad ʿAbduh (1849-1905) und Muḥammad

Rašīd Riḍā (1865-1935) verbundene Bewegung in einer Mischung aus rationalistischer Reform und konservativer Apologetik, den Islam als Modell für gesellschaftlichen Fortschritt und politische Unabhängigkeit zu definieren. Den indischen Modernismus, der sich in der Tat auch auf mu‘tazilitische Vorbilder berief, nannte Goldziher „Neo-Mu‘tazila“ und stellte ihn der ägyptischen Bewegung diametral entgegen. Einflüsse der Inder auf die Ägypter hielt er für unwahrscheinlich, denn da sei „ein wesentlicher Unterschied im Geiste, in welchem die Reform in den beiden Lagern angestrebt wird“. Während die indischen Modernisten sich als Vertreter einer „Kulturbewegung“ verstanden, die aus dem Kontakt mit der europäischen Kultur hervorgegangen sei, berufe sich die ägyptische Bewegung vornehmlich auf Koran und Sunna und versuche sich durch die Betonung des orientalisch-arabischen Charakters des Islam von Kultur und Lebensweise des Westens gerade abzugrenzen, weshalb der ägyptische Modernismus ein „Kultur-Wahhābismus“ sei.¹

Problematisch an Goldzihers Darstellung ist vor allem das von ihm gezeichnete Verhältnis zwischen „Neo-Mu‘tazilismus“ und Theologie. So beschreibt er die indischen Modernisten nicht nur als moderne Mu‘taziliten, sondern auch als Denker, die mit Theologie wenig zu tun hätten: „Die theologischen Gesichtspunkte sind ihnen Nebensache, mit der sie sich bequem abfinden und die sie in leichtgeschürzter, wenig skrupulöser Weise behandeln.“ Dagegen stünden die Ägypter ganz „im Zeichen der Theologie“, denn sie wendeten sich ausgehend von theologischen Erwägungen, das heiße unabhängig von jeder fremden Beeinflussung, gegen zeitgenössische Mißstände, und das „nicht so sehr aus dem Grunde, dass sie kulturfeindlich sind und in unsere Zeit nicht passen, als vielmehr, weil sie islamfeindlich seien und dem Sinne des Korans und der authentischen Tradition zuwiderlaufen“.² Der Einschätzung Goldzihers liegt nicht nur ein merkwürdiger Begriff von Theologie zugrunde, der diese mit Religion und Dogma gleichsetzt und vom Feld der Kultur scharf trennt, sondern es stellt sich auch die Frage, wie die als nicht-theologisch bzw. in theolo-

¹ Goldziher 1920, S. 320-21. Vgl. ders. 1910, S. 312-13. Der letzte Begriff geht auf den Einfluß Ibn Taimīyas (st. 728/1328) und Ibn Qayyim al-Ġauzīyas (st. 751/1350) vor allem auf die späte „‘Abduh-Schule“ bzw. „Manār-Partei“ zurück; ders. 1920, S. 338-42. Siehe außerdem Josef Schacht: „Muḥammad ‘Abduh“, in: EI², Bd. 7, 1993, S. 418-20, hier S. 419.

² Goldziher 1920, S. 321.

gischen Dingen „leichtgeschürzt“ beschriebene indische Bewegung mit dem theologischen Begriff des Neo-Mu‘tazilismus angemessen charakterisiert sein soll. Die Tatsache, daß Theologie durchaus ein zentraler Fokus der indischen Modernisten war (besonders augenfällig in Aḥmad Ḥāns Streben nach einem neuen *kalām*), fällt in dieser Analyse ebenfalls unter den Tisch.

Ungerührt von Goldzihers Beurteilung der ‘Abduh-Schule als Mu‘tazila-fern, publizierten Bernard Michel und Muṣṭafā ‘Abd ar-Rāziq 1925 eine französische Version von ‘Abduhs wichtigstem theologischem Werk, der *Risālat at-tauḥīd*. In ihrer langen Einleitung zeichnen sie den Vordenker des ägyptischen Modernismus als modernen Mu‘taziliten³ und schlagen ihn einer breiteren „neo-mu‘tazilitischen“ Strömung zu, der auch Sayyid Amīr ‘Alī angehöre.⁴ Diese Charakterisierung beruht allerdings nicht auf Aussagen, die ‘Abduh selbst über das mu‘tazilitische Denken getroffen hat, sondern auf einer recht freien Auslegung seiner in der Tat rationalistischen, aber auch mehrdeutigen und interpretationsoffenen Theologie. Vorwürfe der Philosophie- und Mu‘tazilismus-Freundlichkeit, wie sie schon zu ‘Abduhs Lebzeiten gegen ihn und seinen Lehrer al-Afḡānī erhoben wurden, mögen diese Sicht beeinflußt haben. Wie ich andernorts zu zeigen versucht habe, wird die Charakterisierung der beiden Männer als „mu‘tazilitisch“ aber weder dem Textbefund noch ihrem Selbstverständnis gerecht.⁵ Es sei also festgehalten, daß Michel und ‘Abd ar-Rāziq einen „Neo-Mu‘tazilismus“ auf interpretativem Wege feststellen, daß sie also theologische Aussagen eines modernen Autors mit Positionen der Mu‘tazila vergleichen und auf ihre wechselseitige Übereinstimmung hin überprüfen. Das ist ein Urteil von außen, nicht eine von der betreffenden Person selbst stammende Charakterisierung des eigenen Standpunktes.

Seine Grundlage hat dieses Urteil in Michels und ‘Abd ar-Rāziqs Definition neo-mu‘tazilitischen Denkens. In einem Abriß über das historische Schicksal der Mu‘tazila sprechen sie von einer zwei Jahrhunderte währenden Auseinandersetzung zwischen „moutazelites et orthodoxes“, die erst beendet worden sei, als Abū l-Ḥasan al-Aṣ‘arī (st. 324/935) die einander entgegengesetzten Lager vereint habe. Mit

³ Michel/Abdel Razik 1925, S. lxxxiv, außerdem S. lvi-lxviii, lxxvii-lxxviii.

⁴ Ebd., S. 11, Fn. 1.

⁵ Verf. 2002.

dem normativen Begriff der „Orthodoxie“ sind hier, wie so oft, die traditionsgläubigen und konservativen Kräfte, das heißt in unserem Fall die mit der Sammlung und Systematisierung der Prophetentradition beschäftigten *ahl al-ḥadīṭ* und das ḥanbalitische Lager gemeint. Vor dem Hintergrund des Streits zwischen diesen Kräften und der Mu‘tazila hatte al-Aš‘arī eine Kompromißtheologie formuliert, die im sunnitischen Bereich als Aš‘arīya vorherrschend werden sollte. Die Mu‘tazila konnte zwar noch bis ins 13. Jh. Vertreter vorweisen, gilt seither aber als ausgestorben. Rationalistische Trends, die es weiterhin gab, führen Michel und ‘Abd ar-Rāziq auf mu‘tazilitische Einflüsse zurück, indem sie sagen, nach der Vereinheitlichung des Dogmas durch al-Aš‘arī

l’esprit de la mutazilah continua à exercer son influence en inspirant plus ou moins directement les tendances rationalistes qui n’ont jamais cessé de se manifester; et cela jusqu’à nos jours, car on peut qualifier de néo-moutazelites les hommes qui essaient actuellement de donner à l’Islam une vie nouvelle, en faisant appel à une saine critique contre les exagérations d’un traditionalisme aveugle, en essayant de dégager ses principes fondamentaux et à le concilier avec les exigences de la vie et de la science modernes.⁶

Diese Definition ist so interessant wie problematisch. Interessant ist sie wegen des idealistischen Untertons, mit dem die Existenz einer ungebrochenen Traditionslinie des islamischen Rationalismus „bis auf den heutigen Tag“ postuliert wird. Als Träger dieser Tradition gilt ein Element, das uns im folgenden noch öfter begegnen wird: der sogenannte „Geist der Mu‘tazila“, also weniger eine klar greifbare Angelegenheit als eine abstrakte Größe, mit deren Hilfe nach dem Verschwinden der Mu‘tazila ein Fortleben ihres theologischen Rationalismus imaginiert werden kann. Abstrakta dieser Art gehören ins Reich der Deutungen, die so, aber eben auch anders ausfallen können. Wenn wir dazu bedenken, daß nicht Michel, sondern ‘Abd ar-Rāziq der eigentliche Autor der an der Seite der *Risāla*-Übersetzung veröffentlichten Darstellung des ‘Abduhschen Denkens ist,⁷ wird klar, welcher Art von Interpretation wir hier gegenüberstehen. ‘Abd ar-Rāziq (1885-1947), der die Schule der Mu‘tazila für „la plus brillante de la théologie musulmane“⁸ hält, ist selbst ein vom

⁶ Michel/Abdel Razik 1925, S. 11, Fn. 1.

⁷ Adams 1933, S. 252-53.

⁸ Michel/Abdel Razik 1925, S. 11, Fn. 1.

mu'tazilitischen Erbe nicht wenig angetaner Muslim. So überrascht es kaum, daß er die Vaterfigur des arabisch-islamischen Modernismus in ein mu'tazilitisches und damit für ihn um so strahlenderes Licht rückt. Auf diese Weise gelingt es 'Abd ar-Rāziq auch, 'Abduhs vernunftfreundliches Islamverständnis historisch zu begründen. Denn da die Mu'tazila älter ist als die Aš'arīya, nimmt er 'Abduh, den er selbst noch als Lehrer hatte erleben können, implizit gegen den Vorwurf in Schutz, den Islam durch die Einführung „illegitimer Neuerungen“ (Sing.: *bid'a*) zu verfälschen.

Hauptproblem der zitierten Definition ist aber ihre erstaunlich allgemeine Bestimmung des „Neo-Mu'tazilismus“. Da hier alle Denker als Neo-Mu'taziliten qualifiziert werden, die durch Kritik am blinden und übertriebenen Traditionalismus dem Islam zu „neuem Leben“ zu verhelfen suchen und ihn mit den „Erfordernissen des modernen Lebens“ zu versöhnen trachten, fehlt es völlig an inhaltlichen Gesichtspunkten, die einen zeitgenössischen Denker zu einem echten Mu'taziliten machen. Die Kritik am *taqlīd* und der Wille, das islamische Denken anhand rationaler Prinzipien zu modernisieren, reichen als Ausweis eines Neo-Mu'tazilismus aus. 'Abd ar-Rāziqs vereinfachende Gleichsetzung islamischer Rationalisten mit Mu'taziliten ist als Befund über sein Mu'tazila-freundliches Denken und das Selbstbild des von ihm vertretenen Modernismus interessant; für wissenschaftliche Zwecke ist seine Definition wegen ihrer Allgemeinheit jedoch nicht zu verwenden.

b) *Die „Erneuerung des Mu'tazilismus“ in der Darstellung von Robert Caspar*

Dieser Allgemeinheit zum Trotz konnte die nun auch für die arabische Welt konstatierte Neo-Mu'tazila bis dahin nur einen einzigen namentlich bekannten arabischen Vertreter vorweisen: Muḥammad 'Abduh. Was den als 'Abduhs Fortführer bekannten Syrer Rašīd Riḍā betrifft, so ist bekannt, daß er dem Erbe seines Lehrers eine konservative Note aufzulegen versucht hat, weshalb er als mu'tazilitische Größe nicht in Frage kam. Erst ein langer Artikel des französischen Orientalisten und *père blanc* Robert Caspar von 1957 nannte weitere arabische Vertreter des Phänomens, hier als *renouveau du mo'tazilisme* bezeichnet, beim Namen. Der Artikel hat eine lange Wirkungsgeschichte, und er hat entscheidend zur Verbreitung der Idee der Existenz eines neo-mu'tazilitischen Lagers in der arabisch-islamischen Welt beigetragen. Kaum ein islamwissenschaftlicher

Beitrag zum modernen muslimischen Interesse für die Schule kommt seither ohne den Verweis auf Caspars „very abled study“⁹ aus. Die methodologischen Probleme des Artikels und das Schwanken der darin getroffenen Urteile wurden dabei kaum ausreichend reflektiert. Daß Caspar nur arabische Autoren behandelt, aber den Anspruch vertritt, ein islamisches Phänomen zu beschreiben, ist dabei noch das geringste Problem. Gravierender sind andere Dinge, die sich erst auf den zweiten Blick erschließen.

Von Caspars Studie geht eine eigenartige Faszination aus, die vor allem von seiner eigenen Begeisterung für seinen Gegenstand herrührt. Sie spiegelt ein unter arabischen und vor allem ägyptischen Intellektuellen der Zeit verbreitetes Klima. In den 50er Jahren war im Jemen eine größere Zahl von Handschriften aufgetaucht, an deren Erschließung vor allem Wissenschaftler aus Ägypten arbeiteten. Zu den spektakulärsten Funden zählte das *Kitāb al-Muǧnī* des späten Mu‘taziliten ‘Abd al-Ġabbār (st. 415/1025). Von der Edition des umfangreichen Werkes erhoffte man sich, neben Einsichten in die Details ihrer Argumentation, eine gewisse Rehabilitierung der umstrittenen Denkschule. Mit dem *Muǧnī* war auch Caspar beschäftigt,¹⁰ und es ist nicht zu übersehen, daß die Zusammenarbeit mit ägyptischen Wissenschaftlern wie Georges C. Anawati (1905-1994) und Maḥmūd al-Ḥudairī (1906-1960) ihre Spuren in seinem Bild der „mu‘tazilitischen Erneuerung“ hinterlassen hat. Die Begeisterung der arabischen (und im Falle Anawatis christlichen) Intellektuellen traf sich hier mit einer im 19. Jh. entstandenen orientalistischen Vorliebe für die Mu‘tazila. So preist Caspar die Schule in höchsten Tönen und feiert „la vigueur de ses penseurs, l’audace de leur doctrine et leurs vaillants combats pour la défense de l’islam naissant contre les religions des peuples conquis et contre les sectes musulmanes aberrantes“.¹¹ Die mu‘tazilitische Verteidigung des wahren Islam gegen innere und äußere Gegner spielt in Mu‘tazila-freundlichen Darstellungen der islamischen Geistesgeschichte eine wichtige Rolle. Eine in diesem Zusammenhang gern gebrauchte Formulierung, nach

⁹ Kerr 1966, S. 105.

¹⁰ Kommentierte Auszüge erschienen im selben Heft wie Caspars hier diskutierter Artikel: Georges C. Anawati/Robert Caspar/Maḥmūd al-Ḥudairī: „Une somme inédite de théologie mo‘tazilite: le *Moghni* du qadi ‘Abd al-Jabbar“, *MIDEO* 4 (1957), S. 281-316.

¹¹ Caspar 1957, S. 141.

der die zur Stärkung der jungen Religion nötige Verteidigung nach außen mit den „intellektuellen Waffen ihrer Gegner“ geschehen sei, wird von Caspar zwanglos verwendet.¹² Auch der „Geist“ der Schule wird an mehreren Stellen bemüht.¹³ Caspar bejubelt die Mu‘taziliten nicht nur als „chevaliers de la foi“, „nos Abélard de l’islam“ und „vrais chevaliers de la raison“, sondern nimmt sie auch gegen ihre Gegner in Schutz, „qui déformaient avec une astuce diabolique tous les dires de nos théologiens“.¹⁴ Die Thesen al-Aš‘arīs hält er im Vergleich zur „supériorité intellectuelle des mo‘tazilites“ für „confuses et mal établies“.¹⁵

Für die von ihm ausgemachte mu‘tazilitische Erneuerung bringt Caspar dieselbe Begeisterung auf wie für die mu‘tazilitische Schule als solche. Seine Präsentation der von ihm als Neo-Mu‘taziliten vorgestellten Autoren hat stark apologetische Züge. Liegt das bei einem Orientalisten, der in der Beschäftigung mit einer fremden Religion die eigenen Vorlieben unverblümt benennt, im Bereich des Gewohnten, überrascht Caspar gegen Ende seines Artikels mit einem noch weiter gehenden Anspruch. Denn er möchte die Entwicklung des modernen islamischen Denkens nicht nur beschreiben, sondern offenbar auch bei ihr mitreden. Mit Blick auf die aufgetauchten mu‘tazilitischen Texte entwirft er ein dreiteiliges Programm, dem seiner Meinung nach die Forschung – und gemeint ist hier die Forschung von Muslimen – folgen „müsse“, wenn sie von diesen Texten profitieren wolle. Die ersten beiden Punkte ergeben sich noch aus den Erfordernissen einer auf Texten basierenden historischen Forschung, obwohl die Linie, die Caspar hier vorzugeben sucht, bereits weit über die technischen Ratschläge eines Philologen hinausgeht. Er fordert die Sammlung und kritische Edition der Texte, „pour retrouver et mettre en valeur le vrai visage du mo‘tazilisme, si déformé par ses adversaires. Nul doute que ses penseurs originaux sortiraient grandis d’un examen impartial et pourraient éclipser certains théologiens postérieurs considérés jusqu’alors comme les plus grands.“ Außerdem fordert er die Erschließung des intellektuellen Umfeldes, denn die Mu‘taziliten „furent avant tout, on ne cesse de le répéter, des apologistes de l’islam, soucieux de le défendre contre ses ennemis du dedans et du

¹² Ebd., S. 145-46, 172, 199.

¹³ Ebd., S. 142, 162, 171, 184, 189-90, 195, 198-99, 201.

¹⁴ Ebd., S. 146-47.

¹⁵ Ebd., S. 151.

dehors en utilisant les armes de l’adversaire“. In Punkt drei bemüht er sich dann am deutlichsten darum, auf die von Muslimen aus den Texten zu ziehenden Schlüsse Einfluß zu nehmen: Die wichtigste und schwierigste Aufgabe sei das Überdenken der großen religiösen Fragen, damit Religion und Theologie mit der Entwicklung des nicht-religiösen Denkens Schritt halten könnten: „Peut-être le temps est-il venu, après l’époque des luttes pour secouer le conservatisme figé, après les premiers engouements pour des orientations plus extrémistes, de rechercher une nouvelle synthèse propre à satisfaire à la fois le croyant et l’homme moderne. (...) Les efforts de ces premiers penseurs de l’islam, certaines de leurs solutions et surtout leur esprit pourraient être une invitation et un guide pour ceux qui croient encore à la théologie, cette science des rapports entre Dieu et les hommes, qui doit les mener sur les voies de la vérité.“¹⁶ Caspars hier zum Ausdruck kommender missionarischer Ansatz und sein Wunsch, auf den untersuchten Gegenstand einwirken zu können, erweisen ihn nicht als unparteiischen Beobachter.

Dennoch handelt es sich bei Caspars Artikel um eine wertvolle Untersuchung, deren Urteile über Motive, Mechanismen und Milieus der muslimischen Wiederentdeckung der Mu‘tazila Grundlegendes enthalten. Sein Kontakt zu einheimischen Spezialisten ermöglichte Caspar zudem eine lebendige Darstellung der Auswirkungen der erwähnten Textfunde auf die ägyptische intellektuelle Szene der 50er Jahre. So beklagt er nicht nur, daß die aš‘aritische „Orthodoxie“ die Schule seit Jahrhunderten derart verketzert habe, daß traditionell ausgebildete Muslime sie instinktiv ablehnen würden,¹⁷ sondern er stellt auch fest:

Or, depuis quelques dizaines d’années, le sentiment général envers le mo‘tazilisme s’est renversé presque totalement. Il suffit d’évoquer son nom dans les milieux les plus divers pour entendre à son sujet des réflexions d’intérêt et d’estime, sans doute nuancées et non sans réserves, mais jamais entièrement négatives et assez souvent franchement favorables.¹⁸

Wer sind nun die von Caspar vorgestellten Neo-Mu‘taziliten? Handelt es sich bei ihnen um Theologen, wie seine Zuordnung der

¹⁶ Ebd., S. 198-99.

¹⁷ Ebd., S. 141.

¹⁸ Ebd., S. 142. An anderer Stelle (S. 184) geht er weiter und schreibt: „ils semble actuellement tout naturel, et déjà presque conservateur, de se réclamer du mo‘tazilisme“.

mu'tazilitischen Erneuerung zum Bereich des religiösen Denkens vermuten läßt? Dies ist nur zum Teil so, denn es gibt ein deutliches Übergewicht zu einem anderen, nicht-theologischen Typ. Wie bei seiner Konzentration auf die arabische Welt kaum anders zu erwarten, setzt Caspar die Anfänge des Phänomens bei 'Abduh an. Goldziher und die von ihm beschriebene indische „Neo-Mu'tazila“ bleiben unerwähnt, und nur al-Afġānī wird ohne nähere Spezifizierung als Vorbild 'Abduhs genannt. Mit Blick auf etwaige Belege für 'Abduhs Mu'tazilismus steht es dabei nicht anders als bei Michel und 'Abd ar-Rāziq, denn Caspars Urteil stützt sich nicht auf Selbstaussagen des ägyptischen Scheichs, sondern auf eine Interpretation seiner vor allem in der *Risālat at-tauḥīd* niedergelegten Theologie. Auf ihrer Basis wird 'Abduh als „précurseur et inspirateur“ der mu'tazilitischen Erneuerung beschrieben. Und obwohl Caspar selbst feststellt, daß 'Abduh über die Bezeichnung als Neo-Mu'tazilit erstaunt, ja entsetzt gewesen sein dürfte und er die traditionellen Positionen der Aṣ'arīya im weitesten Sinne übernommen habe,¹⁹ schreibt er dem vielseitigen Scheich einen verborgenen Mu'tazilismus zu: Zwar habe 'Abduh direkte Bezüge auf die Schule vermieden, aber „le grand réformateur prit, consciemment ou non, ouvertement ou non, des positions semblables à celles des mo'tazilites, ou du moins très proches d'elles“.²⁰ Die Positionen, die Caspar hier im Sinn hat, betreffen das Verhältnis von Vernunft und Moral, Naturgesetzmäßigkeit und Kausalität, das Problem der menschlichen Taten, die Natur des Koran sowie die Bereiche Gottesschau und Wunder. In jedem dieser Punkte bemüht sich Caspar, nicht selten mit einiger Gewalt, 'Abduh als mu'tazilitisch orientiert zu erweisen²¹ und ihn so als Begründer des modernen mu'tazilitischen Lagers zu präsentieren.

Doch nicht nur an seiner angeblichen Übernahme mu'tazilitischer Positionen macht Caspar 'Abduhs Neo-Mu'tazilismus fest. Denn einmal mehr kommt hier der mu'tazilitische Geist als interpretative Kategorie ins Spiel. So meint Caspar, daß „plus que dans sa doctrine, c'est dans son esprit même et dans sa mission envers l'islam de son temps que le Maître est le plus proche des premiers penseurs musulmans.“ Mit den „ersten muslimischen Denkern“ hat Caspar

¹⁹ Für alles: ebd., S. 157-59.

²⁰ Ebd., S. 162.

²¹ Vgl. Verf. 2002, S. 243-58.

(in Anspielung auf eine Studie von Albert Nader) die Mu‘taziliten im Sinn, auf die die Entstehung der Theologie im Islam als systematische Disziplin auf entscheidende Weise zurückgeht. Worin ‘Abduhs mu‘tazilitischer Geist liegt, erklärt Caspar in einem historischen Vergleich: Ähnlich wie im 9. Jh. sei die Zivilisation des Islam im 19. Jh. durch Nicht-Muslime bedroht gewesen. Zwar sei die Gefahr im ersten Fall von innen, also aus den Reihen der eroberten Völker, und im letzten von außen, also aus dem kolonialen Europa, gekommen, aber im Prinzip sei ihr ‘Abduh auf dieselbe Weise begegnet wie einst die Mu‘tazila: Er habe das Denken der Fremden untersucht und daraus, im Dienste des Islam, die ihm wertvoll und nützlich erscheinenden Elemente, also die „Waffen der Gegner“, einzuführen versucht. Es ist dieser Vergleich, der Caspar als Hauptbeleg für ‘Abduhs Neo-Mu‘tazilismus dient: „A ce titre de réformateur plus qu’à tout autre, le Maître du XIXe siècle nous apparaît un digne héritier des premiers penseurs de l’islam.“²²

In seiner Darstellung des Phänomens nach ‘Abduh gibt Caspar diese interpretative Methode auf, denn er vergleicht nun nicht mehr das Denken moderner Muslime mit den Positionen der klassischen Mu‘tazila. Dabei hätten ihm zahlreiche Autoren zur Verfügung gestanden, die sich als ‘Abduhs geistige Erben betrachteten und damit als Fortführer des von ihm angeregten neuen Mu‘tazilismus in Frage gekommen wären. Riḍā kam aus den erwähnten Gründen zwar nicht in Betracht, aber es gab ja auch weniger konservative Anhänger der von al-Afġānī und ‘Abduh ins Leben gerufenen Bewegung. Adams nennt in seiner Studie über den von ‘Abduh begründeten Modernismus rund 50 Ägypter – Religionsgelehrte, Wissenschaftler, Journalisten, Literaten –, deren Ansichten hier hätten analysiert werden können.²³ Daß Caspar keinen dieser Autoren als Beispiel für die mu‘tazilitische Erneuerung nennt, kann nicht damit zu tun haben, daß sich ihre Ideen nicht in eine mu‘tazilitische Richtung

²² Caspar 1957, S. 171-72.

²³ Adams 1933, S. 205-68. Behandelt werden hier unter anderem: Ḥassūna an-Nawāwī (1840-1925), Sa‘d Zaghlūl (1859-1927), Muḥammad Muṣṭafā al-Marāġī (1881-1945), Scheich Ṭaṇṭāwī Gauharī (1862-1940), Qāsīm Amīn (1865-1908), Aḥmad Luṭfī as-Sayyid (1872-1963), Muḥammad Taufīq Šidqī (1881-1920), Muḥammad Farīd Waġdī (1875-1954), Muṣṭafā ‘Abd ar-Rāziq (1885-1947), Maṣṣūr Fahmī (1886-1959), Muḥammad Ḥusain Haikal (1888-1956), ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq (1888-1966), Ibrāhīm ‘Abd al-Qādir al-Māzinī (1889-1949), ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād (1889-1964) und Ṭāhā Ḥusain (1889-1971).

hätten auslegen lassen, hatten sie zu den schulspezifischen Themen Vernunft und Handlungsfreiheit doch alle in dieser oder jener Form etwas zu sagen. Caspar wechselt hier vielmehr das zur Feststellung neo-muʿtazilitischen Gedankenguts verwendete Raster: Anstatt eine etwaige Nähe zur Muʿtazila durch Vergleich zu erschließen, konzentriert er sich jetzt auf solche Autoren, die sich mit der Schule als historischem Objekt beschäftigt haben, und das unabhängig davon, ob es dabei um die explizite Suche nach einer von ihr beeinflussten theologischen Position geht, wie es insbesondere von Religionsgelehrten hätte erwartet werden können. Trotz dieser Fokusveränderung beschreibt Caspar die Entwicklung in linearen Kategorien. So spricht er von den „Etappen der muʿtazilitischen Erneuerung“,²⁴ und seine chronologische Darstellung erweckt den Eindruck, als sei der Fackelstab des wiedererwachten Muʿtazilismus von Autor zu Autor weitergereicht worden. Als Orte dieser Weitergabe werden die modernen weltlichen Bildungsstätten wie die *Dār al-ʿulūm* und die Universität Kairo genannt, deren sukzessive Gründungen Caspar auf den von ʿAbduh angestoßenen Reformwillen zurückführt: „les principaux promoteurs du moʿtazilisme au XXe siècle sortiront de ces nouvelles institutions“.²⁵

Das trifft auf den nächsten vorgestellten Autor, Scheich Ġamāl ad-Dīn al-Qāsimī (1866-1914) aus Damaskus, nicht zu. Er hatte eine traditionelle Ausbildung erhalten, sich danach aber einem Kreis liberaler Gelehrter angeschlossen, die auch Kontakt mit der Gruppe um ʿAbduh unterhielten. 1903 reiste er nach Kairo, wo er mit seinem Begleiter ʿAbd ar-Razzāq al-Bīṭār (1837-1916) von ʿAbduh und Riḍā empfangen wurde. Der Kontakt führte dazu, daß eine von al-Qāsimī verfaßte Studie mit dem Titel „Geschichte der Ġahmīya und der Muʿtazila“ 1912/13 in der von Riḍā herausgegebenen Zeitschrift *al-Manār* erscheinen konnte. Die Ġahmīya ist eine Vorläuferin der Muʿtazila, unterscheidet sich von ihr aber in mehreren Punkten. Wegen fehlenden Detailwissens hatte man beide oft in einen Topf geworfen, und an ihnen haftete seit Jahrhunderten dasselbe negative Image. Al-Qāsimī versucht in seinem Text, Geschichte und Denken beider Schulen soweit als möglich zu rekonstruieren, und obwohl er dabei erklärtermaßen Unparteilichkeit anstrebt, spricht

²⁴ Caspar 1957, S. 157.

²⁵ Ebd., S. 173-74.

Caspar von einem wichtigen, wiewohl zaghaften Schritt: Al-Qāsimī, dem es seinerzeit noch nicht möglich gewesen sei, sich offen als Sympathisant der Mu‘tazila zu bekennen, habe ihrer umfassenden Neubewertung im Rahmen einer toleranteren „Orthodoxie“ den Weg bereiten wollen.²⁶

Beschreibt Caspar hier einen weiteren Religionsgelehrten als Protagonisten der mu‘tazilitischen Erneuerung, stützt er sich dabei einzig auf einen von ihm verfaßten Text mit historisch-wissenschaftlichem Anspruch. Theologische Arbeiten al-Qāsimīs, wie sie ebenfalls vorlagen, vor allem sein *Kitāb Dalā’il at-tauḥīd* von 1908, werden nicht untersucht, obwohl sie wichtige Aufschlüsse darüber hätten geben können, wieweit sich al-Qāsimīs Interesse an der Mu‘tazila in theologische Positionen im Sinne der Schule niedergeschlagen hat. Daß sich al-Qāsimī, von dem man heute weiß, daß er der Vernunft deutlich weniger zutraute als ‘Abduh, in einer anderen Umwelt als Befürworter der Mu‘tazila zu erkennen gegeben hätte, ist ja keineswegs zwingend. Auch geht Caspar etwas zu selbstverständlich davon aus, daß al-Qāsimīs Interesse am Thema erst durch den Einfluß ‘Abduhs geweckt wurde. Es dürfte der um die Wende zum 20. Jh. in intellektuellen Kreisen des arabischen Ostens verbreiteten Grundstimmung wohl besser entsprechen, wenn man, anstatt in Kategorien linearer Beeinflussung zu sprechen, mit Albert Hourani annimmt, daß rationalistisch-reformerische Ideen seinerzeit schlicht in der Luft lagen.²⁷ Im übrigen hatte, wie wir noch sehen werden, auch der syrische Scheich Ṭāhir al-Ġazā’irī (1851-1920), mit dem al-Qāsimī weit enger in Kontakt stand als mit ‘Abduh, Interesse an der Mu‘tazila gezeigt.

Mit al-Qāsimī wendet sich Caspar endgültig von den Religionsgelehrten ab und modernen wissenschaftlichen Autoren zu. Zuvor stellt er zwei Texte vor, deren Erscheinen die Mu‘tazila-Forschung auf eine neue Grundlage gestellt hatte. 1925 war von dem schwedischen Orientalisten Henrik Samuel Nyberg aus der einzigen erhaltenen Handschrift in Kairo das *Kitāb al-Intiṣār wa-r-radd ‘alā Ibn ar-Rāwandī l-mulḥid* des Mu‘taziliten al-Ḥayyāt (st. 300/913) zum Druck gebracht worden, womit zum ersten Mal ein längerer Text einer der großen Figuren des klassischen Mu‘tazilismus zur Untersuchung bereitstand.

²⁶ Ebd., S. 174-76.

²⁷ Hourani 1962, S. 222.

Das sich aus der vielbeachteten Edition ergebende Wissen war durch die 1929/30 von dem Deutschen Hellmut Ritter veröffentlichte Doxographie al-Aš‘arīs, sein *Maqālāt al-islāmīyīn wa-ḥtilāf al-muṣallīn*, noch erweitert worden. Der Gründer der sunnitischen Kompromißlinie zwischen der Mu‘tazila und ihren konservativen Gegnern hatte selbst bei mu‘tazilitischen Lehrern gelernt, so daß er deren Denken hier mit beachtlicher Genauigkeit und Neutralität darstellen konnte. Beide Texte trugen zu der von Caspar als „réhabilitation définitive du mo‘tazilisme“ bezeichneten weiteren Entwicklung entscheidend bei.²⁸

Zum Durchbruch sei es hier durch den Ägypter Aḥmad Amīn (1886-1954) gekommen. Als „einer der ihren“ habe er über die notwendige Glaubwürdigkeit verfügt, um den Muslimen ein in religiöser wie wissenschaftlicher Hinsicht überzeugendes und dabei einnehmendes Bild der Mu‘tazila zu vermitteln. Amīn, dessen Karriere von einer traditionellen *kuttāb*-Schule über die Azhar an die Universität Kairo führte, hatte in seiner vielgelesenen Trilogie über die intellektuelle Geschichte des Islam, *Fağr al-islām*, *Duḥā al-islām* und *Ẓuhr al-islām* (1929-1955), der Darstellung der Mu‘tazila einen zentralen Platz eingeräumt. Caspar betont auch in seinem Fall den Einfluß ‘Abduhs, der aber erst über den Umweg einiger seiner Schüler wie Muṣṭafā ‘Abd ar-Rāziq und Qāsim Amīn zum Tragen gekommen sei. Für nicht weniger wichtig hält Caspar Amīns gute Kontakte zu europäischen Orientalisten, vor allem Nyberg, dessen arabisches Vorwort zur *Intiṣār*-Edition in Kooperation mit Amīn entstanden war. Wegen dieser doppelten Einflüsse beschreibt Caspar den Ägypter als „relai entre la science d’Occident et la pensée musulmane, ou plus exactement (...) âme musulmane accueillant les richesses de la science occidentale et travaillant à les acclimater en milieu musulman“. Dabei hebt er Amīns Streben nach Ausgewogenheit und Objektivität hervor und begeistert sich für seine Einschätzung, daß das mu‘tazilitische Übertreiben in Vernunft und Willensfreiheit (*ḥurrīyat al-irāda*) besser sei als das Übertreiben im Gegenteil. Der weite Einfluß solcher Urteile, darunter auch sein in der Trilogie geäußertes Bedauern über das Ableben der Schule, hätten Amīn zum „vulgarisateur du mo‘tazilisme“ in der Moderne gemacht.²⁹

²⁸ Caspar 1957, S. 176-78.

²⁹ Ebd., S. 178-84.

Mit ‘Abduh und Amīn, dem „inspireur“ und dem „vulgarisateur“ des Neo-Mu‘tazilismus, hatte Caspar die „Pioniere“³⁰ des von ihm ausgemachten Phänomens gefunden. Und auf ihren Einfluß führt er die gesamte weitere Entwicklung zurück. Caspar wendet sich an dieser Stelle einer Reihe von Autoren zu, die sich in den 40er und 50er Jahren aus zumeist wissenschaftlicher, immer aber aus historischer Perspektive mit der Mu‘tazila bzw. einzelnen ihrer Vertreter befaßt haben. Diese „études mo‘tazilites“ sieht er als Fortsetzung der von ‘Abduh und Amīn in Gang gebrachten Bewegung. Es handelt sich um eine an der Universität Kairo verfaßte Magisterarbeit von Muḥammad Abū Rīda über an-Nazzām (st. nach 220/835), eine Untersuchung des Azhariten ‘Alī Muṣṭafā al-Ġurābī über Abū l-Hudail (st. nach 226/840), eine von Zuhdī Ġārallāh an der American University of Beirut verfaßte Dissertation über die Schule, eine von dem ägyptischen Christen Albert Nasri Nader an der Sorbonne verfaßte Dissertation über das „philosophische System“ der Mu‘tazila und eine von dem Tunesier Maḥgūb Bin Milād geleitete Radioserie, in der auch die Bedeutung des mu‘tazilitischen Erbes diskutiert wurde.³¹ Jeden dieser Autoren behandelt Caspar in einigen Absätzen und verteilt Lob und Tadel, wie er es für nötig hält. Dem Problem, daß diese „nouveaux chercheurs“ zwar in einem neuen Geist Studien über die Mu‘tazila verfaßt haben, diese aber keine eigenen denkerischen Entwürfe enthalten, die man als „mu‘tazilitisch“ bezeichnen könnte, stellt er sich dabei zunächst nicht. Ihm dienen diese Werke als Zeugen für das moderne Interesse am Mu‘tazilismus und die „actualité de la pensée et de l’esprit mo‘tazilites en face des problèmes de l’islam moderne“.³² Erst am Schluß des Artikels wird Caspar auf eine bemerkenswerte, da zu seiner vorherigen Darstellung im Gegensatz stehende Weise vorsichtig. Denn nun resümiert er mit einem Mal einschränkend, daß die Lehren der Mu‘tazila, wie die der Philosophen, zwar einen festen Platz in der muslimischen Lehre und Forschung zurückerobert hätten, daß vor zu weitreichenden Schlüssen aber zu warnen sei. Wer bis hierher von der Existenz einer neuen Mu‘tazila ausgegangen war, muß nun lesen:

³⁰ Ebd., S. 184.

³¹ Ebd., S. 184-95.

³² Ebd., S. 184.

On se gardera bien d'en conclure pour autant que „la majorité des théologiens modernes est mo'tazilite“, ni même qu'il existe un réel courant, a fortiori une école, „néo-mo'tazilite“. De la sympathie générale pour une école du passé à la volonté de s'en inspirer pour les problèmes du présent, voire à la formation d'un courant ou d'une nouvelle école s'en réclamant, il y a un pas, qui est certes possible à franchir mais qui demande à être réalisé dans les faits.³³

Einer neo-mu'tazilitischen Strömung oder Schule spricht Caspar hier also bis auf weiteres die Existenz ab. Und er begründet das damit, daß im modernen Ägypten kaum ein Denker zu finden sei, der sich im engeren Sinne der Mu'tazila zurechne. Die Schule erscheine vielmehr als Teil einer glorreichen, aber vergangenen Zeit. Dazu komme, daß nur ein Teil der mu'tazilitischen Positionen in der Gegenwart von Bedeutung sei. So lehne man die Übertreibung und Intoleranz der Schule sowie ihre Bereitschaft zum Bündnis mit der politischen Macht bis heute entschieden ab. Und manch zentrale mu'tazilitische Frage wie die nach dem Verhältnis zwischen dem Wesen Gottes und seinen Attributen oder die nach der Natur des Koran sei aus Sicht heutiger Muslime schlicht nicht von Interesse. Aktualität besäßen nur jene Fragen, die mit dem Verhältnis von Glauben und Vernunft zusammenhängen, also Fragen aus den Bereichen Wissenschaft, Philosophie, Naturgesetzlichkeit und Kausalität sowie menschliche Freiheit („liberté humaine“). Doch der größte Einfluß der Mu'tazila, der aber am schwersten zu fassen sei, gehe auf ihren Geist zurück: „cet esprit de recherche, d'effort pour justifier sa foi par la raison, esprit d'accueil envers les richesses du monde non-musulman pour en faire bénéficier l'islam et placer les nations musulmanes au niveau des pays modernes“.³⁴

Caspar schränkt gar noch weiter ein: Im modernen islamischen Denken spiele die Theologie im Vergleich zur Philosophie eine nur untergeordnete Rolle. So erschienen „ces histoires de *ṣifāt*“, also die langen Auseinandersetzungen um die Attribute Gottes, im Gegensatz zu den Ideen von Philosophen wie Ibn Ruṣd (st. 595/1198) oder Karl Marx aus heutiger muslimischer Perspektive eher unnütz. Wegen dieses Vorrangs der Philosophie setzt Caspar seine Hoffnung auf die muslimischen Historiker und Geschichtslehrer, die einen in der islamischen Welt noch zu schaffenden Neo-Mu'tazilismus („un futur

³³ Ebd., S. 200.

³⁴ Ebd., S. 200-1.

‘néo-mo‘tazilisme“) auslösen könnten. Nach Caspars fulminantem Anfang über die schrittweise Erneuerung des Mu‘tazilismus, seinem Exkurs über „ceux qui croient encore à la théologie“ und seiner methodisch anfechtbaren Zusammenschau von Texten, die weder einer einzigen Gattung noch einer durchgängigen Entwicklungslinie zuzurechnen sind, bleibt am Schluß also das bloße Registrieren eines „certain renouveau du mo‘tazilisme“ übrig.³⁵

c) *Die Etablierung des Begriffs im Anschluß an Caspar und seine Verwendung bei Detlev Khālid, Louis Gardet und Ulrich Schoen*

Obwohl Caspar eine „neo-mu‘tazilitische“ Denkrichtung erst für die Zukunft erwartete, hatte sein Artikel entscheidenden Anteil daran, daß sich der Begriff des Neo-Mu‘tazilismus bzw. ihm vergleichbare Konzepte in der Fachliteratur etablierten. So schien Johann Fück der „Neomu‘tazilismus“ (nun auch in einem Wort) so bedeutend, daß er ihm 1961 in einem Überblick über den sunnitischen Islam neben Wāḥḥābismus und Modernismus als dritte große Denkrichtung der Moderne eine gesonderte Behandlung zukommen ließ. Zwar scheint Caspar gerade in diesem Fall nicht als Vorbild gedient zu haben, denn vorgestellt wird einzig der von ihm nicht genannte Sayyid Aḥmad Ḥān,³⁶ doch andere Autoren schlossen sich Caspars Sichtweise bald an. So erwähnt Albert Hourani in seiner einflußreichen Untersuchung „Arabic Thought in the Liberal Age“ von 1962 mu‘tazilitische Einflüsse auf ‘Abduh und Bin Miḥād.³⁷ Deutlich weiter geht Georges C. Anawati, der 1982 den Artikel unseres „chercheur perspicace“ zusammenfaßt und sich dessen Urteilen zur Erneuerung des Mu‘tazilismus im weitesten Sinne anschließt.³⁸ Auch in der Encyclopedia of Islam ist Caspar mit seiner „very thorough study“³⁹ an mehreren Stellen präsent. So spricht Louis Gardet von „the recovery of favour enjoyed today by Mu‘tazilism“ und stellt

³⁵ Ebd., S. 201.

³⁶ Fück 1961, S. 441-42. Kurz wird auch ‘Abduh in die Nähe der Mu‘tazila gerückt (S. 443). Bei beiden geht es dabei ausschließlich um ihre Methoden der Koran-exegese.

³⁷ Hourani 1962, S. 142, 372.

³⁸ Anawati/Borrmans/Khoury 1982, S. 54-55.

³⁹ Ali Merad: „Islāḥ: The Arab world“, in: EI², Bd. 4, 1978, S. 141-63, hier S. 163; vgl. ebd., S. 146.

fest: „Mu‘tazilī theses are undeniably coming back into favour“.⁴⁰ Und Daniel Gimaret, der den EI-Artikel über die Mu‘tazila beisteuerte, nennt für ihre Wiederentdeckung durch Muslime unter Bezug auf Caspar die Autoren Amīn und Ġārallāh. Caspar fortführend erklärt er zudem: „in the present day, because it affirms the primacy of reason and free will, many Muslim thinkers continue to see in Mu‘tazilism (sometimes to an exaggerated extent) a symbol of intellectual liberty and modernity“. Als Beispiele nennt er den algerischen Autor Chikh Bouamrane und den syrischen Philosophieprofessor ‘Ādil al-‘Awwā, die 1978 bzw. 1987 Arbeiten zu der Schule veröffentlichten.⁴¹ In Gardets und Gimarets Bemerkungen kommt aber auch Distanz gegenüber Caspars optimistischer Darstellung zum Ausdruck. So ist Gardet in seinen Spekulationen über die Zukunft des *kalām* weit vorsichtiger als Caspar. Und bei Gimaret ist nicht von einer Erneuerung, sondern von einer Wiederentdeckung des Mu‘tazilismus die Rede. In Gardets Verweis auf den Symbolcharakter des mu‘tazilitischen Denkens liegt eine weitere Abschwächung der Kategorie Neo-Mu‘tazilismus.

Im Rückblick erscheint Caspar nicht unschuldig daran, daß gewisse „erreurs d’appréciation quant à l’importance du courant ‘néo-mo‘tazilite’ dans la pensée musulmane“,⁴² vor denen er selbst noch gewarnt hatte, sich hier und da doch eingestellt haben. Dabei ist ihm von verschiedener Seite durchaus widersprochen worden. Am prononciertesten tat das 1969 Detlev Khālid in einem Artikel über „Some Aspects of Neo-Mu‘tazilism“, der aber nicht die Existenz des Phänomens an sich, sondern dessen von Caspar geschilderte Entwicklung bezweifelt. Khālid geht es darum, den indischen Beitrag zur Erneuerung des Mu‘tazilismus herauszustellen, wofür er neben Caspar auch Goldziher zu kritisieren hatte. Auch Khālids Text ist von einem gehörigen Maß an Apologetik für die Mu‘tazila und ihre modernen Adepten geprägt, was ihm als muslimischem Autor freilich eher zuzugestehen ist als einem außenstehenden Islamforscher.⁴³ So

⁴⁰ Gardet 1971, S. 1150; ders.: „Ikhtiyār“, in: EI², Bd. 3, 1971, S. 1062-63, hier S. 1063.

⁴¹ Gimaret 1993, S. 786.

⁴² Caspar 1957, S. 199-200.

⁴³ Khālid, Sohn eines Marokkaners und einer Deutschen, wuchs in Spanien und Deutschland auf und nahm für einen Sommer Religionsunterricht in Sarajevo. Er studierte Politologie, Soziologie und Islamwissenschaft an der Universität Bonn und

lobt auch er die Verteidigung des Islam durch die Mu‘tazila. Ihre Aneignung der „weapons of the opponents“, also der griechisch beeinflussten rationalen Methoden jüdischer, christlicher, dualistischer und materialistischer Richtungen, habe deren „intellectual counterattack against the revolutionary faith of Islam“ abgewehrt.⁴⁴ Wiederholt stellt sich Khālid auf die Seite der als heroisch gezeichneten Mu‘tazila, so wenn er die Gegner ihrer alten wie neuen Vertreter als „Fundamentalisten“ abqualifiziert.⁴⁵ Abgesehen von seiner Diskussion der indischen Einflüsse auf die arabische Welt ist Khālids Artikel von Interesse, weil er die Liste der dem Neo-Mu‘tazilismus zugerechneten Autoren um einige Namen erweitert und Überlegungen über die Antriebskräfte dieser Autoren enthält.

Dem bei Caspar gezeichneten Bild von der Existenz eines „neo-Mu‘tazilism from Muḥammad ‘Abduh to Aḥmad Amīn“ schließt sich Khālid prinzipiell an. In ‘Abduhs Kontroversen mit dem französischen Außenminister Gabriel Hanotaux und dem Säkularisten libanesisch-christlicher Herkunft Faraḥ Anṭūn (1874-1922) erkennt er „Mu‘tazilite argumentation to prove that Islam is neither fatalistic nor hostile to science“ und bei Amīn „a candid reversion to the Mu‘tazila school of thought“.⁴⁶ Khālid wirft Caspar jedoch vor, den Neo-Mu‘tazilismus als ein auf die arabische Welt beschränktes Phänomen zu beschreiben, dessen Ursprung allein bei ‘Abduh zu suchen sei. Lange vor ihm, in der Mitte des 18. Jhs., seien bestimmte mu‘tazilitische Denkfiguren in Indien wieder aufgegriffen worden. Wenn Khālid zum Beleg dieser These dem „Inspirator“ der ägyptischen Bewegung den einflußreichen indischen Gelehrten Schah Walī Allāh aus Delhi (1703-1762) gegenüberstellt, geht er dabei nicht weniger interpretativ vor als Caspar im Falle ‘Abduhs. Im Grunde schließt er sich der Interpretation einer ein gutes Jahrhundert nach Walī Allāh wirkenden Generation indischer Denker an, die den, so Khālid, „Modernisten“ Walī Allāh als Vorbild für ihr in mancher-

an der Freien Universität Berlin, wo er 1968 mit einer unveröffentlichten Arbeit über Aḥmad Amīn abschloß. Später nannte er sich Khalid Durán, arbeitete am Islamic Research Institute in Islamabad, am Deutschen Orient-Institut in Hamburg und an verschiedenen amerikanischen Universitäten. Heute ist er Herausgeber der Washingtoner Zeitschrift TransIslam und Politikberater in Sachen Islam und Terrorismus.

⁴⁴ Khālid 1969, S. 319.

⁴⁵ Ebd., S. 320, 329.

⁴⁶ Ebd., S. 320-21; vgl. ebd., S. 326.

lei Hinsicht mu‘tazilitisch inspiriertes Denken begriffen. Denn, wie Khālīd selbst bemerkt, hatte auch Walī Allāh die Mu‘tazila nicht bzw. nur am Rande erwähnt.⁴⁷

Als wichtigsten Vertreter des indischen Neo-Mu‘tazilismus behandelt Khālīd den bereits von Goldziher genannten Aḥmad Ḥān: „Starting with him Indian Muslim modernists loved to call themselves neo-Mu‘tazila, and to claim resuscitation of the aims and aspirations of that enlightened party of Islam.“⁴⁸ Auch Ālī und Amīr ‘Alī tauchen wiederholt auf. Darüber hinaus behandelt Khālīd den indischen Gelehrten Muḥammad Šiblī Nu‘mānī (1857-1914) und den indischen Islam-Aktivist ‘Ubaidallāh Sindhī (1872-1944). Ersterer hatte sich, angeregt von Aḥmad Ḥān, der Suche nach einem zeitgemäßen *kalām* zugewandt und war mit einer Reihe von Biographien über Persönlichkeiten der islamischen Geschichte hervorgetreten, darunter 1894 eine Vita des Mu‘tazila-freundlichen ‘abbāsīdischen Kalifen al-Ma’mūn (reg. 813-833), den Khālīd als „Mu‘tazilite giant“ bezeichnet.⁴⁹ Letzterer hatte sich die Propagierung des Denkens Walī Allāhs zum Ziel gesetzt und sein Idol in mehreren Punkten als mu‘tazilitisch beeinflusst beschrieben. Am Rande nennt Khālīd weitere Inder, die er ebenfalls mit der mu‘tazilitischen Erneuerung in Verbindung bringt, darunter der Dichter und religiös-philosophisch-politische Denker Muḥammad Iqbāl (1875-1938). Die arabische Welt betreffend bringt Khālīd neben dem von Caspar bereits behandelten al-Qāsimī kurz Ṭāhir al-Ġazā’irī und dessen Schüler Muḥammad Kurd ‘Alī (1876-1953) ins Spiel, die sich Anfang des 20. Jhs. mit Aspekten der mu‘tazilitischen Geschichte beschäftigt haben.⁵⁰ Mit dem Ägypter Aḥmad Farīd ar-Rifā’ī, der eine mehrbändige Darstellung der Zeit al-Ma’mūns veröffentlichte, ist ein weiterer Historiker genannt.⁵¹

Khālīds These zielt auf das Verhältnis zwischen dem indischen und dem arabischen Neo-Mu‘tazilismus. Zwar geht er nirgends so weit, eine umfassende Urheberschaft der Inder am Aufblühen mu‘tazilitischer Vorstellungen in der arabischen Welt zu behaupten,

⁴⁷ Ebd., S. 321.

⁴⁸ Ebd., S. 323.

⁴⁹ Ebd., S. 325.

⁵⁰ Ebd., S. 328.

⁵¹ Ebd., S. 325; Rifā’ī 1927.

aber es ist bei ihm deutlich mehr von indischen Einflüssen auf die Araber die Rede als umgekehrt. Als erstes Bindeglied nennt er al-Afġānī. Der Anreger ‘Abduhs hatte wiederholt in Indien gewelt und war dort unter anderem mit Aḥmad Ḥān in Kontakt und Auseinandersetzung geraten. Für die Entwicklung des Neo-Mu‘tazilismus sei al-Afġānīs Rolle

of central importance. Before starting his preaching career in the Middle East he studied in India. It is, therefore, difficult to imagine that Indian neo-Mu‘tazilism had no repercussions on Egypt. Even if we make due allowance for the bitter dispute between al-Afġānī and S. Aḥmad Khān on the concept of *naturalism* the least we must say is that Indian and Egyptian neo-Mu‘tazilism ran parallel. Due to the isolation which British imperialism enforced on „our Indian Mussalmans“ the two branches could not meet each other during the initial phase, but the increasingly closer contact between Indian and Egyptian thinkers that followed in the wake of the progressive liberation of both territories made the trends of neo-Mu‘tazilism converge to a considerable extent.⁵²

In inhaltlicher und chronologischer Hinsicht ist dieser These schwer zu folgen. Denn weder läßt sich al-Afġānī als mu‘tazilitisch orientierter theologischer Denker bezeichnen noch fand seine Auseinandersetzung mit Aḥmad Ḥān vor seinen Reisen im Nahen Osten statt.⁵³ Davon, daß al-Afġānī mu‘tazilitische Anschauungen aus Indien mit nach Ägypten brachte, ist jedenfalls nur dann sinnvoll zu sprechen, wenn man hierzu jede Art von Denken zählt, das sich im weitesten Sinne als „mu‘tazilitisch“ interpretieren läßt. Sehen wir aber, von welchen anderen Verbindungen zwischen den indischen und den arabischen Modernisten Khālīd berichtet. Hier ist zunächst eine Reise von Šiblī Nu‘mānī zu nennen. Er hatte 1892 den Nahen Osten besucht und dort Kontakte mit dem ‘Abduh-Kreis unterhalten. Im Falle Riḍās und Muḥammad Farīd Waġdīs (1875-1954) blieben diese Kontakte auch nach Nu‘mānīs Rückkehr nach Indien bestehen. Als „indication of the extent of his echo in Egypt“ nennt Khālīd das umfangreiche Werk des syrisch-libanesischen Immigranten Ġurġī Zaidān (1861-1914) von 1902 bis 1906 über die Geschichte der islamischen Zivilisation (*Tārīḥ at-tamaddun al-islāmī*), für das Nu‘mānī eine Quelle gewesen sei – ein Geschichtswerk also auch hier und keine Abhandlung zur

⁵² Ebd., S. 323-24.

⁵³ Vgl. Verf. 2002, S. 223-24.

Theologie. Das Buch, das stark zur arabischen Verbreitung des Konzepts Kulturgeschichtsschreibung beitrug, sei ein weiteres Bindeglied zwischen den indischen und den ägyptischen Neo-Mu'taziliten: „It served as an inspiration for the epoch-making work of Aḥmad Amīn who frequently cites Zaydān.“⁵⁴ Weder Zaidāns christlicher Glaube noch die Tatsache, daß seine Form der Historiographie stark westlich beeinflusst ist, werden hier reflektiert.

Mit Amīn erreichte der arabische Neo-Mu'tazilismus für Khālid seinen Höhepunkt. Zudem sieht er in ihm denjenigen arabischen Autor, der sich am stärksten von dem in Indien zu beobachtenden Aufleben mu'tazilitischer Ideen habe anregen lassen.⁵⁵ Er meint, daß die Einflüsse indischer Neo-Mu'taziliten auf Amīn ebenso stark, ja vielleicht stärker waren als die Einflüsse durch 'Abduh und Nyberg.⁵⁶ In der Tat kann Khālid eine Reihe indischer Einflüsse auf Amīn nachweisen. So zeigt er, daß Amīn indische Schriften gekannt und zitiert hat, darunter Arbeiten von Walī Allāh, Amīr 'Alī und Iqbāl. Er war an der arabischen Ausgabe von Iqbāl's „Reconstruction of Religious Thought in Islam“ beteiligt, und von den Modernisten Indiens meinte er, daß sie noch vor den Arabern das „verlorene Bindeglied“ zwischen der klassischen und der modernen Wissenschaft bzw. der islamischen und der westlichen Zivilisation wiederentdeckt hätten.⁵⁷ Aḥmad Ḥāns und Amīr 'Alī's Beitrag zur modernen Reformbewegung würdigte Amīn in dem Buch *Ẓu'āmā' al-iṣlāḥ fī l-'aṣr al-ḥadīṭ*. Khālid sieht den Ägypter unter den Indern am meisten von Amīr 'Alī beeinflusst, der in „The Spirit of Islam“ eine die Mu'taziliten lobende Geschichtsdarstellung niedergelegt hat. In seinen eigenen Werken zur mu'tazilitischen Geschichte habe Amīn die Schwächen des stark apologetischen Zugangs Amīr 'Alī's sogar hinter sich gelassen. Ihre Art des historischen Schreibens über die Schule setzt Khālid vom theologischen Neo-Mu'tazilismus Šiblī Nu'mānīs, Aḥmad Ḥāns und Čirāg 'Alī's ab, über deren inhaltliches Anknüpfen an mu'tazilitische Denkweisen Amīn durch seine fehlenden Urdu-Kenntnisse kaum unterrichtet gewesen sei.⁵⁸

Spätestens hier kommt Goldziher ins Spiel. Khālid hatte ihn schon

⁵⁴ Khālid 1969, S. 326.

⁵⁵ Ebd., S. 326.

⁵⁶ Ebd., S. 321.

⁵⁷ Aḥmad Amīn: „*Ḥalaqa mafqūda*“, in: ders. 1940-56, Bd. 1, S. 30-34.

⁵⁸ Khālid 1969, S. 326-28.

zuvor für die Trennung zwischen einer „neo-mu‘tazilitischen Kulturbewegung“ in Indien und einer „theologischen, kultur-wahhābitischen Bewegung“ in Ägypten kritisiert und dabei auch sein Übersehen des sich auf Urdu artikulierenden theologischen Neo-Mu‘tazilismus indischer Autoren gerügt.⁵⁹ Amīns Werk ist für Khālīd nun ein weiterer Beleg für die Gemeinsamkeiten der indischen und der ägyptischen Bewegung, das heißt für die Schwäche der von Goldziher vertretenen These. So spricht er mit Blick auf Amīns Trilogie von dessen „advocacy of I‘tizāl as a cultural movement“. Und er hebt hervor, daß Amīn nicht so engstirnig und nationalistisch gewesen sei, den arabischen Grundcharakter des Islam zu betonen oder gar zu einer Rückkehr zur Zeit der vier ersten Kalifen aufzurufen, was Goldziher ja als Charakteristika des ägyptischen Modernismus diagnostiziert hatte. Amīn sei vielmehr von der Blütezeit des Islam unter den frühen ‘Abbāsiden fasziniert gewesen, also vom „age of I‘tizāl“, dessen Beschreibung er sich mit besonderer Kunstfertigkeit gewidmet habe: „If the cultural renaissance of Egypt before his time really resembled what Goldziher calls *Kultur-Wahhabismus* Aḥmad Amīn had definitely emancipated himself from it.“⁶⁰

Nach dem Höhepunkt kommt der Abstieg, und so geht für Khālīd mit Amīn der arabische Neo-Mu‘tazilismus fast wieder zu Ende. Habe er als Professor noch einige der „most representative writings of Muslim rationalism and free-thought“ veröffentlicht, darunter mehrere Werke des mu‘tazilitisch beeinflussten Gelehrten at-Tauḥīdī (st. 414/1023),⁶¹ bedeute sein späterer „drift into mysticism“, von Khālīd mit der folgenreichen theologie- und philosophiekritischen Wende al-Ġazālīs (st. 505/1111) verglichen, eine Krise des Neo-Mu‘tazilismus insgesamt: „This later development signified the decline of neo-Mu‘tazilism not only on a personal level but more or less on the whole“. Spätere Autoren „who still devote themselves to research on I‘tizāl“ zeigten

much less personal involvement beyond the purely academic interest. Once freedom of thought in Muslim lands had broken the shackles of traditionalism I‘tizāl as a tool of acculturation became less attractive. Where secularism was instituted as official or semi-official doctrine, the Mu‘tazilite model lost its relevance altogether, or at least to the extent

⁵⁹ Ebd., S. 324-25. Vgl. Goldziher 1920, S. 320.

⁶⁰ Khālīd 1969, S. 327-28.

⁶¹ Ebd., S. 333.

institutionalized secularism was challenged or not. In Muslim societies that do renounce secularism and choose to tread the more strenuous, because poorly defined, path toward a genuine Islamic order Mu'tazilism will surely continue to serve as a source of inspiration until its solutions are so convincingly superseded by new ones that the old 'Abbāsī writers become truly obsolete. Before this stage is reached neo-Mu'tazilism will always find a field of operation, at least in justifying freedom of thought. With this aspect in view we may even be allowed to say that the importance attached to I'tizāl indicates absence of, or opposition to, freedom of thought in that particular Muslim society.⁶²

Neo-Mu'tazilismus als Indikator für die intellektuelle Unfreiheit einer Gesellschaft: Trifft das zu, müßten die meisten „Neo-Mu'taziliten“ heute in Ländern wie Saudi-Arabien zu finden sein. Angemerkt sei auch, daß mit einer Hinwendung zur Mystik und einem Durchbruch des Säkularismus zwei völlig verschiedene Phänomene für ein und dieselbe Entwicklung verantwortlich gemacht werden. Wichtiger als diese Details ist jedoch, daß man sich durch Khālid's ausführliche Diskussion des „Neo-Mu'tazilismus“ nicht täuschen lassen darf. Es gibt, was die arabische Welt betrifft, auch bei ihm keine zusammenhängende neo-mu'tazilitische Strömung oder Schulrichtung. Einmal mehr sind 'Abduh und vor allem Amīn die einzigen in größerem Umfang behandelten Vertreter; alle anderen erwähnten arabischen Autoren bleiben Beiwerk. Anders als bei Caspar wird die Entstehung einer derartigen Schulrichtung nun aber nicht mehr in die Zukunft projiziert. Bei Khālid kreist der arabische „Neo-Mu'tazilismus“ um Amīn und nähert sich mit ihm seinem Ende.⁶³

⁶² Ebd., S. 334.

⁶³ Erwähnenswert, wenn auch wenig hilfreich ist noch Khālid's Theorie über die Motivationen neo-mu'tazilitischer Denker. Dieser Theorie, die für den Neo-Mu'tazilismus im ganzen als Erklärung dienen soll, ist ihr Bezug auf die heterogenen Gebiete östlich der überwiegend sunnitischen arabischen Welt deutlich anzumerken, denn Khālid hält den Neo-Mu'tazilismus für den Versuch einer Versöhnung zwischen Sunna und Schia. Er geht ausführlich auf die historischen Verbindungen zwischen der Mu'tazila und der Schia ein und spricht dabei von einer „supra-sectarian structure“ des Mu'tazilismus, die diesen für modernistisch orientierte Muslime zu einem attraktiven Integrationsfaktor mache. Besonders in der kontroversen Frage nach der Beurteilung der vier ersten Kalifen böten sich die alten mu'tazilitischen Positionen als Vorbild für eine pragmatische Lösung an, was Khālid anhand einiger Aussagen der Schiiten al-Afḡānī und Amīr 'Alī sowie der Sunniten Aḥmad Ḥān und Aḥmad Amīn verdeutlicht. Ein zentraler Konflikt bleibe aber auch mit Hilfe des mu'tazilitischen Rationalismus kaum lösbar: die alte Differenz zwischen Schia und Ḥarīgīya über die Frage der rechtmäßigen Herrschaft, die Frage also, ob ein 'alidischer Nachfahre des Propheten oder „der Beste der Muslime“ die Gemeinschaft

Indirekte Kritik an Caspar übte Louis Gardet. Der französische Spezialist für das klassische islamische Denken veröffentlichte 1972 einen Artikel zur „Signification du ‘renouveau mu‘tazilite’ dans la pensée musulmane contemporaine“. Die Anführungszeichen um den Begriff der „mu‘tazilitischen Erneuerung“ sind Ausdruck der Zweifel Gardets, ob man die Bedeutung des Phänomens bis dahin richtig eingeschätzt hat. Der wenig beachtete Artikel argumentiert nüchterner als frühere Autoren und thematisiert zum ersten Mal methodologische Schwächen der zum sogenannten Neo-Mu‘tazilismus verfaßten Literatur. Über die Konstruktion von Einflußketten und die Vorstellung einzelner Autoren hinaus wird in einem umfassenderen Sinne nach der Stellung der Mu‘tazila im modernen Islam sowie den Bedingungen und Möglichkeiten ihrer Erneuerung gefragt. Gardet spielt die Bedeutung der von Caspar und anderen ausgemachten Entwicklung nicht herunter, denn das Wohlwollen, das die Schule unter zeitgenössischen muslimischen Intellektuellen genießt, nennt er ein wichtiges Ereignis in der Geschichte des islamischen Denkens. Er stellt allerdings die bis dahin viel zu wenig diskutierte Frage, ob und inwieweit mit der muslimischen Untersuchung der Mu‘tazila eine Wiederaufnahme ihrer Theorien einhergeht: „s’agit-il d’études nouvelles *sur* le mu‘tazilisme, ou d’une sorte de renouveau du mu‘tazilisme *comme tel*?“⁶⁴

Bei der Beantwortung dieser Frage kommt Gardet ohne die voreiligen Schlußfolgerungen seiner Vorgänger aus, denn er trennt sauber zwischen den beiden bis dahin zu analog behandelten Aspekten der Rehabilitierung der Mu‘tazila: der wissenschaftlichen Erschließung ihres Erbes und dem inhaltlichen Anknüpfen an einzelne ihrer Positionen. Hinsichtlich des ersten Aspekts bringt Gardets Beitrag wenig Neues. Und es spricht für seine Konsequenz auf diesem Gebiet, daß er es für unbedeutend hält, ob die Untersuchung der Mu‘tazila nun von westlichen oder von muslimischen Wissenschaftlern vorangebracht wird. Knapp berichtet Gardet von den wichtigsten arabischen und einigen westlichen Studien zum Thema sowie von den wichtigsten Quellentexten, auf die sie sich stützen. Dabei fällt der Name eines hier noch nicht genannten arabischen Autors, des Syriers Muḥammad ‘Abd al-Karīm ‘Uḡmān, der 1965 an der Universität Kairo über die

anführen solle. Khālīd 1969, S. 336-41.

⁶⁴ Gardet 1972, S. 63; vgl. ebd., S. 68.

taklīf-Theorie ‘Abd al-Ġabbārs promovierte.⁶⁵

Wichtiger als das Interesse arabischer und westlicher Forscher an der historischen Mu‘tazila (Gardet spricht hier von einem „renouveau des études mu‘tazilites“) ist dem Autor die Frage, ob und in welcher Form moderne Muslime inhaltlich von der Wiederentdeckung und fortschreitenden Rehabilitierung der Schule profitiert haben. Der Idee eines „Neo-Mu‘tazilismus“ im Sinne einer Wiederaufnahme mu‘tazilitischer Positionen steht Gardet grundsätzlich skeptisch gegenüber,⁶⁶ und er schreibt in aller Deutlichkeit: „Non, si le mu‘tazilisme jouit en ce moment d’un regain de faveur, c’est moins en raison de solutions précises par lui apportées que pour l’esprit de libre recherche qui l’animait.“⁶⁷ Wenn auch Gardet hier von einem mu‘tazilitischen Geist, genauer von einem Geist „freier Forschung“ berichtet, von dem das mu‘tazilitische Denken geprägt sei, so tut er das auf eine andere Weise als die oben diskutierten Forscher, denen dieser Geist allzu unmittelbar als analytische Kategorie diene. Gardets Urteil zielt nämlich auf die Innenperspektive jener Muslime ab, die im mu‘tazilitischen Denken einen bestimmten Geist erst entdecken und dann für seine Wiederaufnahme werben. Statt muslimische Aussagen zur Mu‘tazila zu präsentieren und von ihnen auf eine Übernahme mu‘tazilitischen Gedankenguts zu schließen, widmet sich Gardet den Motiven für das Interesse an der Schule und der Frage, wo dieses hinführen mag. Dabei sieht er vor allem drei Faktoren am Werk: der erste allgemeiner, die beiden anderen inhaltlicher Art.

Zunächst sieht Gardet unter Muslimen ein wachsendes Bewußtsein dafür, daß es in ihrer Geschichte unterschiedliche theologische und philosophische Schulen gegeben hat, die alle als authentisch islamisch verstanden werden können. Zwar richte sich das Interesse an der Mu‘tazila in der Tat gegen den starren Konservatismus der Aš‘arīya, doch ein einfaches Umkippen moderner islamischer Denker von Aš‘ariten zu Mu‘taziliten hält Gardet weder für angebracht noch für

⁶⁵ Ebd., S. 63-67. ‘Uṭmāns Arbeit erschien 1971.

⁶⁶ Das gilt nicht zuletzt für den „Neo-Mu‘tazilismus“ ‘Abduhs. Über dessen Theorie der Moral urteilt Gardet (S. 64): „On pourrait parler ici d’un ash‘arisme rénové, aussi bien que d’un néo-mu‘tazilisme. Mais peut-être est-ce un peu la même chose.“ Amīr ‘Alī und Aḥmad Ḥān sieht er in deutlicher mu‘tazilitischem Licht (S. 68): „Ici, beaucoup plus que chez ‘Abduh, on peut parler d’une *influence* mu‘tazilite; à travers eux, cette influence ne fut sans doute pas sans atteindre le grand penseur sunnite qu’est Muḥammad Iqbāl.“

⁶⁷ Ebd., S. 68.

wahrscheinlich. Statt dessen erwartet er, daß das bessere Wissen um die Geschichte der theologisch-philosophischen Schulen des Islam muslimische Intellektuelle zu einer neuen Synthese führt, in der die apologetische Tendenz des alten *kalām* abgeschwächt ist. Kein Neo-Mu‘tazilismus im engen Sinne sei das Ziel einer solchen Entwicklung, sondern ein „Jenseits der Mu‘tazila, der Aš‘arīya (und der *falsafa*)“.⁶⁸ Inhaltlich hält Gardet die konsequente Betonung der Transzendenz und Gerechtigkeit Gottes sowie, damit zusammenhängend, der Handlungsfreiheit des Menschen für die Punkte, die im mu‘tazilitischen Denken heute die größte Anziehungskraft ausübten. Die moderne Herausforderung liege aber auch hier nicht in der mechanischen Übernahme der durchaus mangelhaften mu‘tazilitischen Theorien zur Freiheit des Menschen und ihrer oberflächlichen Nutzbarmachung gegen die nicht weniger unbefriedigenden aš‘aritischen Theorien zur göttlichen Allmacht. Aufgabe der Zeit sei vielmehr ein präzises Erfassen des Gegensatzes von göttlicher Determination und menschlicher Freiheit sowie der Versuch seiner Auflösung, wobei mu‘tazilitische, alte philosophische und moderne Argumente gleichermaßen eine Rolle spielen könnten.⁶⁹ Um die Inhalte geht es auch bei der Sympathie moderner Muslime für die rationalistische Grundhaltung der Mu‘tazila. Gardet warnt hier allerdings zurecht davor, den mu‘tazilitischen Vernunftbegriff für eine Entsprechung des Vernunftbegriffs des europäischen Rationalismus des 18. Jhs. zu halten. Zudem widerspricht er dem verbreiteten Irrtum, daß es sich bei der Auseinandersetzung zwischen Mu‘tazila und Aš‘arīya um einen Konflikt zwischen Rationalisten und Anti-Rationalisten gehandelt habe. Beide Gruppen hätten die Vernunft auf ihre Weise betont, ihr aber einen anderen Platz im Verhältnis zur Offenbarung eingeräumt. Das Besondere am Rationalismus der Mu‘tazila sei ihr weitreichendes Vertrauen in die Fähigkeiten der Vernunft, das im Koran Geoffenbarte selbständig zu erkennen und mittels eigener Kriterien zu rechtfertigen. Trotzdem habe sich ihr „freier Forschergeist“ nicht gegen die geoffenbarte Wahrheit stellen können. Im Denken mu‘tazilitisch beeinflusster moderner Muslime gehe es daher nicht um ein völliges Ausblenden der Offenbarung zugunsten der Vernunft, sondern um ein neues und womöglich weitsichtigeres Abwägen des

⁶⁸ Ebd., S. 68-69.

⁶⁹ Ebd., S. 69-71.

Verhältnisses zwischen beiden, wie es unter anderem der Philosoph al-Kindī (st. um 252/866) vorgemacht habe.⁷⁰

Freiheit und Vernunft als Hauptmotive des wiedererwachten muslimischen Interesses am muʿtazilitischen Denken: Das hatte schon Caspar so gesehen. Doch während er trotz dieser im inhaltlichen Sinne weitgefaßten und somit wenig präzisen Inspirationspunkte an seiner These vom Entstehen einer im engeren Sinne „neo-muʿtazilitischen“ Schule – und sei es in der Zukunft – festhält, geht es Gardet um das moderne islamisch-theologische Denken allgemein. Der Vorstellung, daß sich zeitgenössische Muslime durch die Beschäftigung mit der Muʿtazila zu fertigen Positionen führen lassen, widerspricht er entschieden: „Le muʿtazilisme du grand âge classique, même mieux connu, n’apportera certes pas des solutions toutes faites.“⁷¹ Gardet weiß um die Position des *kalām* in der Moderne. In der *Encyclopedia of Islam* erklärt er, daß es zu einer Entfremdung von dieser scholastischen Disziplin gekommen sei, was mit ihrer starren Überlieferung vorgefertigter Antworten auf Streitfragen zu tun hat, die jedem Realitätsbezug längst enthoben sind. In dem muslimischerseits anstehenden Projekt, diese Lücke durch eine denkerische Synthese zu schließen, komme dem rückschauenden Überblick über die klassischen Schulen eine wichtige Rolle zu. Ergebnis dieser Synthese könne, müsse aber kein *kalām* im alten apologetischen Sinne sein.⁷² Deshalb handelt es sich für Gardet bei dem von ihm diskutierten Phänomen auch um keine eindimensionale Rückkehr in eine strahlende, aber eben vergangene Zeit. Die Erneuerung des Muʿtazilismus, wenn es denn eine sei, spiele sich vor dem Hintergrund der Gegenwart ab, und es seien ihre Fragen, von der die Rückschau in eine weit zurückliegende Zeit motiviert sei: „Le renouveau d’intérêt et de faveur que connaît le muʿtazilisme dans la pensée musulmane contemporaine (...) se présente à l’observateur comme une ouverture sur des problèmes toujours actuels (...), mais repris pour eux-mêmes et dans un contexte renouvelé.“⁷³

In diesem hier nur kurz angerissenen Gedanken liegt der größte Wert von Gardets Artikel. Wenn er sich von der auf Einzelautoren schauenden Herangehensweise löst und die Situation zeitgenössischer

⁷⁰ Ebd., S. 71-73.

⁷¹ Ebd., S. 72.

⁷² Ebd., S. 1149-50.

⁷³ Ebd., S. 73-74.

islamischer Denker insgesamt in den Blick nimmt, trägt er einer wichtigen Tatsache Rechnung: Aus moderner Perspektive ist die Mu‘tazila eine Folie, aber nur eine von vielen, vor deren Hintergrund Antworten auf gegenwärtige Fragen formuliert werden können. Die unvermeidliche Bezugnahme auf den Gesamtkomplex des geistigen Erbes durch moderne Muslime ist mit dem Blick auf einzelne, die Mu‘tazila meist aus wissenschaftlicher Perspektive behandelnde Autoren nicht zu erfassen. Das Bild einer sich direkt und ungebrochen auf die klassische Schule berufenden neo-mu‘tazilitischen Strömung wird von Gardet also relativiert. Dennoch ist seine Herangehensweise problematisch, bleibt er für den Großteil seiner Aussagen die Belege doch schuldig. Da er auf die Nennung konkreter Beispiele verzichtet, bleiben Gardets Ausführungen am Ende äußerst spekulativ. Und so ist nicht auszuschließen, daß seine Analyse mit eigenen Vorstellungen davon zusammenhängt, wohin sich das islamische Denken entwickeln *sollte*. So ist das Bild einer Synthese „jenseits der Denkschulen“ attraktiv und wohl auch zum Teil zutreffend. Übergangen wird dabei aber eine Gegentendenz, die bereits zu der pessimistischen Diagnose geführt hat, der moderne arabische Diskurs sei in der ständigen Wiederholung des Alten gefangen, weil es seinen Teilnehmern an Mut fehle, sich der Autorität der Vergangenheit entgegenzustellen und frei über sie hinauszudenken.⁷⁴

Aus der Welt war das Thema Neo-Mu‘tazilismus nach Gardets klugen Überlegungen nicht. So schrieb Ulrich Schoen 1976: „Die Wiederbelebung der mu‘tazilitischen Theologie ist eines der wichtigsten Ereignisse im islamischen Bereich der arabischen Renaissance“.⁷⁵ In seiner Untersuchung „Determination und Freiheit im arabischen Denken heute“ berichtet der evangelische Theologe von einer „mu‘tazilitischen Renaissance“, ja einer „weitverbreiteten neo-mu‘tazilitischen Theologie“.⁷⁶ Natürlich nimmt er dabei Bezug auf Caspar, und so tauchen erneut Namen wie al-Afġānī, ‘Abduh, Amīn, Bin Miḷād und Nader auf. Schoen bringt als Erneuerer des Mu‘tazilismus aber noch weitere Autoren ins Spiel. So sei der Ägypter Muḥammad Yūsuf Mūsā (1899-1963), Professor für islamisches Recht und Philosophie sowie Grenzgänger zwischen der

⁷⁴ Vgl. Boullata 1990, S. 46-49.

⁷⁵ Schoen 1976, S. 132.

⁷⁶ Ebd., S. 135, 123.

Azhar und einigen weltlichen Universitäten, „ein wichtiger Vertreter des Neo-Mu‘tazilismus“.⁷⁷ Mūsā hatte sich in seinem Buch *al-Qur‘ān wa-l-falsafa* von 1958 ausgesprochen Mu‘tazila-, allerdings nicht weniger Philosophie-freundlich geäußert. Der vor allem in den USA tätige palästinensische Islamwissenschaftler und Aktivist Ismā‘īl Rāḡī al-Fārūqī (1921-1986) betätigte sich laut Schoen ebenfalls als „Sprecher der Mu‘taziliten“, was mit einem Artikel al-Fārūqīs von 1966 begründet wird, der die mu‘tazilitische Ethik mit philosophischen Argumenten als Rettung vor jeder Art von (westlichem) Werterelativismus darstellt.⁷⁸ Und auch was den im indo-pakistanischen Raum, so Schoen, „weitverbreiteten Neo-mu‘tazilismus“ betrifft, wird die Liste seiner Vertreter um einige Namen erweitert. So nennt Schoen als Fortführer der von Amīr ‘Alī formulierten neo-mu‘tazilitischen Koranexegese die Autoren Abū l-Kalām Āzād (1888-1958), Muḥammad ‘Ināyatallāh Ḥān „al-Mašriqī“ (1888-1963), Ġulām Aḥmad Parwēz (1903-1985) und Muḥammad Dā‘ūd Rahbar (geb. 1927). Wegen seiner anti-deterministischen Ansichten wird selbst der pakistanische Islamist Abū l-A‘lā al-Maudūdī (1903-1979) dieser Tendenz zugerechnet.⁷⁹

Dem Thema seiner Untersuchung entsprechend, ist es für Schoen „vor allem die mu‘tazilitische These von der Freiheit des Menschen, die das moderne islamische Denken aufgriff und für seine eigene Situation aktualisierte“. Die Hauptmotive dafür sieht er in zwei Frontstellungen, die mit Blick auf den islamischen Reformismus zurecht häufig genannt werden: Verteidigung nach außen und Reform nach innen. Es gehe hier also um die Verteidigung gegen das westliche Bild des „typisch islamischen“ Fatalismus und die vom Westen inspirierte Reform des eigenen, von Tradition und Mystik dominierten religiösen Denkens, in dem die Idee der göttlichen Determination weit vor der Idee der Freiheit des Menschen rangiere.⁸⁰

Schoens eigene Theorie über den Zusammenhang von Freiheits-

⁷⁷ Ebd., S. 132, Fn. 30.

⁷⁸ Ebd., S. 134.

⁷⁹ Ebd., S. 129. Āzād, al-Mašriqī und Parwēz sind Hauptgegenstand von Baljons Werk zur modernen muslimischen Koranexegese, das sich als Weiterführung von Goldzihers „Die Richtungen der islamischen Koranlegung“ versteht (Baljon 1961, S. vii). Mit der Mu‘tazila werden diese Autoren von Baljon nicht in Verbindung gebracht.

⁸⁰ Schoen 1976, S. 132-33.

und Determinationsaussagen im Islam, ja im Monotheismus generell, brauchte uns nicht zu interessieren, würde er sie nicht für die Analyse der mu‘tazilitischen Erneuerung nutzbar machen. Von den kernphysikalischen Theorien Werner Heisenbergs und Niels Bohrs inspiriert, glaubt Schoen an eine höhere Einheit der einander auf den ersten Blick widersprechenden Denkwege.⁸¹ Muslime hätten diese Einheit jedoch nur selten erkannt. Aus den sich widersprechenden Koranstellen und den einander entgegenlautenden Denkangeboten (wie *muḥayyar am musayyar*?) hätten klassische islamische Theologen meist das eine auf Kosten des anderen ausgewählt und damit etwas getan, wovon ein Prophetenausspruch gerade warnte: Sie hätten einen Teil des Koran mit dem anderen geschlagen.⁸² Dennoch hätten sie die ihrer Sichtweise entgegenstehende Alternative nicht völlig abgelehnt. Da auch sie im Koran enthalten und somit Teil des islamischen Denkbestandes sei, hätten sie diese Gegenposition, wenn auch in abgeschwächter Form, ebenfalls unterstützt. Schoen spricht hier von einer „Unfähigkeit, die Wucht beider koranischer Aussagen freudig aufzunehmen“,⁸³ und meint, der Koran zwingt seine Kommentatoren, das Anliegen der jeweiligen Gegenseite in die eigene Theorie zu integrieren:

der Mu‘tazilismus entwickelte eine Lehre vom „luṭf“, dem den menschlichen Taten mehr oder weniger zuvorkommenden göttlichen Gnadenbeistand; die Orthodoxie bildete die Lehre vom „kasb“ aus, der freiwilligen Aneignung der von Gott gewirkten Taten, die es dem Menschen ermöglicht, Belohnung oder Strafe dennoch zu „verdienen“. Auch wenn die massive Gegenaussage nur in abgeschwächter Form in den eigenen Denkweg einbezogen und ihm untergeordnet wird, so scheint ihre ganze Schwere doch gefühlt und wahrscheinlich auch gelebt zu werden! Sie kann nur nicht in ihrer ganzen Schwere gedacht werden.⁸⁴

Trotz ihrer Kürze gewinnt Schoens Darstellung des „Neo-Mu‘tazilismus“ vor diesem Hintergrund an Wert, denn sein Bewußtsein für den tieferen Zusammenhang der verschiedenen islamischen Denkansätze erlaubt es ihm, auch die moderne Entwicklung als einen in vielerlei Hinsicht verwobenen Gesamtkomplex zu betrachten. Weder

⁸¹ Ebd., S. 44-65.

⁸² Ebd., S. 115-17, 123, 135.

⁸³ Ebd., S. 135.

⁸⁴ Ebd., S. 137.

spricht er von einer von der Gegenwart losgelösten Übernahme alter mu'tazilitischer Ideen, noch versteht er den Neo-Mu'tazilismus als eine vom islamischen Konservatismus sauber abzugrenzende Denkrichtung: „Die Wiederentdeckung des Mu'tazilismus und ihre Indienstnahme für die Erfordernisse der Gegenwart ließ (..) alte, totgeglaubte Gegner der Orthodoxie neu erstehen und zwang auch letztere zu neuen Stellungnahmen.“⁸⁵ Problematisch ist hingegen Schoens Konzentration auf den Komplex von Determination und Freiheit. Das klassische mu'tazilitische Denken hat ja noch andere Ideen anzubieten als die Theorie der menschlichen Wahlfreiheit, und es ist wohl zu kurz geschlossen, wenn Schoen alle zeitgenössischen Muslime, die der Idee der menschlichen Freiheit den Vorzug geben, dem Mu'tazilismus, und alle, die sich von der Determinationsidee angezogen fühlen, der aš'aritischen „Orthodoxie“ zuschlägt. Es muß ja nicht jeder, der von Freiheit spricht, gleich die Mu'tazila im Sinn haben. Ein gutes Beispiel dafür ist 'Abduh, dem Schoen zwar eine gewisse Vielseitigkeit, aber auch eine eindeutig „neo-mu'tazilitische“ Position nachsagt. Ähnlich verhält es sich mit einer Reihe weiterer Denker, die Schoen dem mu'tazilitischen Lager zurechnet, weil sie die Freiheit des Menschen auf die eine oder andere Weise betonen, unter ihnen der ägyptische Philosoph 'Uṭmān Amīn (1905-1978), der marokkanische Jurist, Unabhängigkeitskämpfer und Politiker 'Allāl al-Fāṣī (1910-1974), der Lehrbuchautor 'Afīf 'Abd al-Fattāḥ Ṭabbāra, der reformorientierte frühere Ṣaiḥ al-Azhar Maḥmūd Ṣaltūt (1893-1963) und der nicht näher vorgestellte Autor 'Abd al-Karīm al-Ḥaṭīb. An diesem Befund ändert nur wenig, daß Schoen im Falle al-Ḥaṭībs auch westliche Vorbilder konstatiert, da die muslimischen und die westlichen Theoretiker für ihn auf diesem Gebiet ohnehin „dasselbe Denkgeleise befahren“.⁸⁶

Bei diesen „Reformern des *kalām*“ sieht Schoen denselben Mechanismus am Werk wie bei den klassischen Theologen: Keine, und sei es noch so eindeutige Aussage zur menschlichen Handlungsfreiheit ohne die gleichzeitige, und dann eben untergeordnete Bejahung des diese Freiheit einschränkenden göttlichen Ratschlusses (*qadar*). Nicht viel anders ist die Situation in der vom Autor behandelten „Theologie

⁸⁵ Ebd., S. 138.

⁸⁶ Ebd., S. 138-44. Als eingeschränkt mu'tazilitisch orientiert deutet Schoen den algerischen Reformen 'Abd al-Ḥamīd Ibn Bādīs (1889-1940) und den ägyptischen Autor 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād.

nach dem Ende des *kalām*“, die durch das Wirken von theologisch oft wenig gebildeten Modernisten an religiösem Impetus aber verloren habe, was engagierte Muslime häufig enttäusche:

die konsequente Modernisierung des Islam – wie etwa in Tunesien – habe nicht zu seiner Erneuerung geführt, sie habe keine modernen Theologen gezeitigt, sondern habe zu einem platten, säkularisierten, häufig religiös verbrämten Humanismus geführt, der sich darin gefalle, nach Art der Mu‘taziliten von der Freiheit des Menschen zu reden, und dabei deren religiöses Anliegen völlig über Bord geworfen habe.⁸⁷

Dennoch sieht Schoen Einzelne, die, obwohl keine echten Theologen, die Theologie „umtreibt“. Dies sei der „offene Islam“ einer „intellektuellen Elite“, ja eine „sich nur an einigen Stellen durch Lichtsignale zu erkennen gebende Bewegung im Untergrund“. Hier behandelt er inzwischen so bekannte Autoren wie die tunesischen Historiker Muḥammad aṭ-Ṭālibī (geb. 1921) und Hišām Ġa‘īṭ (geb. 1935), den ägyptischen Publizisten Muṣṭafā Maḥmūd (geb. 1921), den ägyptischen Literaturwissenschaftler Muḥammad Aḥmad Ḥalafallāh (vor 1916-1997) und den ägyptischen Philosophieprofessor Ḥasan Ḥanafī (geb. 1935), aus deren „offener Islamwerkstatt“ Schoen berichtet.⁸⁸ In einem Abschnitt über einige „bekannt gewordene Außenseiter“ kommen dazu der ägyptische Arzt und Romanschriftsteller Muḥammad Kāmil Ḥusain (1901-1977) und der libanesischen Politikwissenschaftler Ḥasan Ṣa‘b (1929-1990).⁸⁹ All diese Autoren zeichnet Schoen als eigenständige Denker mit eigenen Herangehensweisen und Prioritäten, wodurch deutlich wird, daß der „mu‘tazilitische“ Anteil ihres Denkens nur ein Aspekt unter vielen ist. Wenn Schoen aber zahlreiche dieser Personen mit der Mu‘tazila in Verbindung bringt, weil sie, wie ihre klassischen Vorläufer, „dem Denkweg der Freiheit die Priorität [geben], ohne allerdings den Weg der Determination aus dem Gedächtnis zu verlieren“, ⁹⁰ wirft das die Frage auf, was das für die Beschaffenheit der „Neo-Mu‘tazila“ insgesamt bedeutet. Durch Schoens Verengung des Blicks auf die einseitig als „mu‘tazilitisch“ verstandene Position der menschlichen Freiheit werden ja Denker miteinander in eine Reihe gestellt, die bei

⁸⁷ Ebd., S. 145.

⁸⁸ Ebd., S. 145-51.

⁸⁹ Ebd., S. 151-54.

⁹⁰ Ebd., S. 151.

genauerem Hinschen nur wenig miteinander gemein haben. Wenn zum Beispiel neben al-Maudūdī auch dessen ägyptischer Adept, der Muslimbruder Sayyid Quṭb (1906-1966), wegen manch positiver Aussage zur Idee der Wahlfreiheit diesem Lager zugeordnet wird,⁹¹ zeigt sich, wie wenig eine solche an einer einzigen Fragestellung orientierte Grenzziehung aussagt. Denken und Ziele des schrittweise radikalisierten Islamisten Sayyid Quṭb haben mit der Botschaft eines Muḥammad Kāmil Ḥusain, der durch den das individuelle Gewissen und eine Art universalen Pazifismus betonenden Jesus-Roman „Die ungerechte Stadt“ (*Qarya ḡālīma*) bekannt wurde, doch nur sehr wenig gemein.

- d) *Jüngere Bezüge auf die „Erneuerung des Mu‘tazilismus“ und der Versuch einer theoretischen Einordnung des Phänomens durch Richard C. Martin und Mark R. Woodward*

Der „Neo-Mu‘tazilismus“ blieb ein Thema in der Islamwissenschaft, auch wenn keine Einigkeit über Vertreter, Entwicklung und Bedeutung hergestellt werden konnte. Hatte man in der Mitte des Jahrhunderts, wohl in der Erwartung, die islamische Welt würde sich über kurz oder lang in Richtung westlicher Vorbilder entwickeln, noch mit Begeisterung von der mu‘tazilitischen Erneuerung gesprochen, wurde man mit dem Heraufkommen des sogenannten islamischen Fundamentalismus ab Ende der 70er Jahre vorsichtiger. 1987 stellte der Spezialist für die klassische Mu‘tazila, Josef van Ess, einschränkend fest:

In the contemporary Muslim world, Mu‘tazilī ideas are evaluated in different ways. In Iran, they still permeate theological thinking, especially after the revival of Shiism. In Yemen, they belong to the Zaydī heritage, but have lost all reproductive vigor. In certain Sunnī countries undergoing the impact of modernist movements, they have been thought of as giving witness to the essential rational character of Islam; this has led, especially in Egypt during the last two generations, to a certain scholarly interest which was sometimes hailed as a „renaissance“. Modern fundamentalism, however, has proved that view premature. Mu‘tazilī ideas are again pushed back into the corner of heresy.⁹²

⁹¹ Ebd., S. 127, Fn. 17, und S. 150.

⁹² Van Ess 1987, S. 224.

Diese Aussage überrascht. Zwar hat van Ess Recht, wenn er andeutet, daß nicht jedes akademische Interesse gleich eine Renaissance darstellt, aber er macht es sich mit seiner Gegenüberstellung von Mu‘tazilismus und Fundamentalismus etwas einfach. Die Umwandlung des Islam in eine enge politische Ideologie und deren Begründung durch oft weder besonders vernunft- noch besonders freiheitsfreundliche Kriterien schließen die gleichzeitige Formulierung „neo-mu‘tazilitischer“ Entwürfe durch „nicht-fundamentalistische“ Denker ja noch nicht aus. Vielleicht verhält es sich sogar so, wie von Khālid vorgeschlagen, daß repressive Verhältnisse die Flucht in mu‘tazilitische Argumentationsweisen gerade fördern. Van Ess entging zudem, daß 1981 Ḥasan Ḥanafī den von ihm proklamierten „Linken Islam“ mit deutlichen Worten als mu‘tazilitisch orientiert bezeichnet hatte, was einigen Einfluß auf die arabische islamistische Szene hinterließ. Was der Darstellung von van Ess ebenfalls entgegensteht, ihm bei Abfassung seines Artikels aber noch nicht bekannt sein konnte, ist, daß der „Fundamentalismus“ und der „Neo-Mu‘tazilismus“ Ende der 80er Jahre in der Person des Jordaniers Amīn Nāyif Diyāb (geb. 1931) eine unerwartete Form der Verbindung eingehen sollten.⁹³

Wie wenig sich die jüngere westliche Forschung über die Bedeutung, ja die Existenz eines Neo-Mu‘tazilismus einig war, mag man daran ablesen, daß die Überblicksdarstellung von Issa J. Boullata „Trends and Issues in Contemporary Arab Thought“ von 1990 diese Strömung mit keinem Wort erwähnt. Zwar spricht Boullata von Sympathien des syrisch-libanesischen Dichters und Intellektuellen Adonis (geb. 1930) für das reformfreundige Denken der Mu‘tazila; und im Falle des libanesischen Marxisten Ḥusain Murūwa (1908-1987) hält er dessen Diskussion der Schule in seinem das arabisch-islamische Erbe kritisch sichtenden Werk „Die materialistischen Tendenzen in der arabisch-islamischen Philosophie“ von 1978 für so bedeutend, daß er ihr mehrere Seiten widmet.⁹⁴ Von einem wie auch immer gearteten „Neo-Mu‘tazilismus“ der beiden spricht Boullata aber nicht. Anders Anke von Kügelgen, die in ihrer Untersuchung von 1994 über „Averroes und die arabische Moderne“, also über die moderne arabische Auseinandersetzung mit dem andalusischen Philosophen und Aristoteles-Kommentator Ibn Rušd (st. 595/1198), einer Reihe

⁹³ Zu Ḥanafī und Diyāb siehe ausführlich in Kapitel V.3.

⁹⁴ Boullata 1990, S. 29, 37-39.

von Autoren eine „neomu‘tazilitische“ Grundhaltung nachsagt. Dieses Urteil ist Teil eines Versuchs der Autorin, die Einstellung der von ihr behandelten Denker zu Ibn Rušd aus ihrer Haltung zu Aš‘arīya, Mu‘tazila und *falsafa* herzuleiten. Die Unterteilung in „Neoas‘ariten“, „Neomu‘taziliten“, „Versöhner der as‘aritischen, mu‘tazilitischen und philosophischen Position“ und „Gegner des *kalām*“ biete „den Vorteil, die Selbstsicht der Autoren im Rahmen der Neubegründung der arabischen Geistesgeschichte zu benennen, d.h. zu zeigen, in welche Tradition sie sich stellen“. Da zwei mit Bezug auf dieselbe Tradition begründete moderne Standpunkte aber nicht automatisch in dieselbe Richtung weisen, verwischen solche Etikettierungen womöglich mehr, als sie klären, und so betont von Kügelgen selbst, daß das „Uneindeutige oder Schillern der Haltungen“ durch diese Art der Klassifizierung nicht exakt zu fassen sei. Als „Neomu‘taziliten“ nennt sie neben den bereits erwähnten ägyptischen Autoren Amīn, Mūsā und Ḥanaḫī zwei weitere Ägypter: den ehemaligen Šaiḫ al-Azhar Muḥammad ‘Abd ar-Raḥmān Baišār (1910-1981) und den links-islamischen Autor Muḥammad ‘Amāra (geb. 1931), der sich wiederholt ausgesprochen werbend mit der Mu‘tazila beschäftigt hat. „Versöhner“ von Theologie und Philosophie seien ‘Abduh, der ägyptische Autor ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād (1889-1964), der libanesische Jurist Nadīm al-Ġisr (1894-1981) und der ägyptische Philosophieprofessor Maḥmūd Qāsīm (1913-1973).⁹⁵

Was hatten die acht Jahrzehnte der Diskussion des Neo-Mu‘tazilismus nun gebracht? Ging es am Ende vielleicht doch um nicht mehr als die „Rehabilitierung“ der Mu‘tazila aus akademischer Perspektive, wie Sabine Schmidtke 1998 formulierte?⁹⁶ Oder blieb das Phänomen auf vereinzelte „Mu‘tazilite leanings“ beschränkt, wie Neal Robinson sie 1997 in den englischen Koranübersetzungen von S. V. Mir Ahmed Ali, M. H. Shakir und einigen anderen ausmachte?⁹⁷ „Neo-Mu‘tazilismus“ blieb ein attraktiver, aber in theoretischer und quellentechnischer Hinsicht wenig geklärter Begriff, der nach einer weitergefaßten Untersuchung rief. Das erste eigenständige Buch zum Thema mit dem Titel „Defenders of Reason in Islam: Mu‘tazilism from Medieval School to Modern Symbol“ veröffentlichten 1997

⁹⁵ Kügelgen 1994, S. 326-28.

⁹⁶ Schmidtke 1998, S. 382, 393.

⁹⁷ Robinson 1997, S. 267-69, 276. Beide Übersetzer sind Zwölferschüiten und stehen der Mu‘tazila schon deshalb näher als die meisten Sunniten; vgl. ebd., S. 261-63.

zwei Amerikaner: der Islamwissenschaftler Richard C. Martin und der auf Indonesien spezialisierte Ethnologe Mark R. Woodward, in Kooperation mit dem Indonesier Dwi Surya Atmaja.⁹⁸ Doch anstatt seinem vielversprechenden Titel gerecht zu werden und die Umwandlung der Mu‘tazila in ein wichtiges Symbol des modernen islamischen Denkens auf kenntnisreiche und quellennahe Weise zu analysieren, verbindet das Buch einige mit schneller Feder zusammengetragene Aspekte des Themas zu einem um so weiter ausholenden Argument. Kern der Arbeit ist eine von Atmaja als M.A.-Thesis vorgelegte Übersetzung des *Kitāb al-Uṣūl al-ḥamsa* von ‘Abd al-Ġabbār. Darum gruppieren sich Abschnitte über das Auf und Ab der Mu‘tazila, über ‘Abd al-Ġabbār sowie eine als „thick description“ bezeichnete, allerdings mehr summarische als dichte Beschreibung seines *kitāb*. Den größten Nutzen hat ein Teil über Indonesien, weil die dortige Entwicklung in der islamwissenschaftlichen Literatur so selten gesehen wird. Hier geht es in erster Linie um den Intellektuellen, Akademiker und langjährigen Diplomaten seines Landes Harun Nasution (1919-1998). Nach einer Ausbildung in Indonesien, Mekka und an der Kairiner Azhar-Universität ging er 1962 an die McGill Universität in Montreal, wo er 1968 seine Dissertation über den Platz der Vernunft im Denken ‘Abduhs abschloß. Nasution, der sein persönliches Idol hier als mu‘tazilitischen Theologen darstellt, wartete aus Sorge vor der Reaktion konservativer Kräfte mit der Publikation der indonesischen Übersetzung seiner Arbeit bis 1987.⁹⁹ Später, vor allem während seiner Zeit als Direktor des State Institute for Islamic Studies (IAIN) in Jakarta zwischen 1974 und 1982, wirkte Nasution als bekanntester mit Bezügen auf die Mu‘tazila argumentierender Intellektueller seines Landes.¹⁰⁰

⁹⁸ Für Rezensionen siehe Ronald A. Lukens-Bull, *Review of Religious Research* 41 (1999), S. 132-33; Keith Lewinstein, *MESAB* 34 (2000), S. 220-21. Werke Martins zur Mu‘tazila enthält das Literaturverzeichnis.

⁹⁹ Martin/Woodward 1997, S. 160-67. Nasutions Arbeit ist: *The Place of Reason in ‘Abduh’s Theology: Its Impact on his Theological System and Views*, McGill Universität 1968, indones. als: *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu‘tazilah*, Jakarta (UI-Press) 1987. Der Autor vertritt hier die These, daß ‘Abduhs „peripheral, popular and debatable“ *Risālat at-tauḥīd* sowohl aš‘aritisches als auch mu‘tazilitisch verstanden werden könne, während andere Werke, vor allem seine *Hāšīya ‘alā šarḥ ad-Dawānī li-l-‘Aqā’id al-‘aḍudīya* von 1876 ihn klar als Mu‘taziliten, ja als „more rational and liberal than (...) the Mu‘tazilah“ erwiesen. Beide Zitate stammen von Muzani 1994, S. 100-1. Zum Thema vgl. Verf. 2002, S. 216-17.

¹⁰⁰ Zum Thema: Muzani 1994, besonders S. 113-20. Obwohl der Artikel Nasutions

Zweites Rückgrat des Buches ist ein Ende der 70er Jahre entstandener und 1995 gedruckter indonesischer Text Nasutions, wahrscheinlich ein Vortrag,¹⁰¹ über „Die Mu‘tazila und die rationale Philosophie“. Da Nasution die Schule hier zwar mit einiger Sympathie, aber doch aus akademisch-historischer Perspektive betrachtet, ist der Text im Vergleich zu anderen derartigen Arbeiten über die Mu‘tazila nicht weiter herausragend. Seine englische Übersetzung wird von Martin und Woodward dennoch mit Anmerkungen und Zwischenüberschriften versehen („The Mu‘tazila are misunderstood in Indonesia“, „A case for modern Mu‘tazilism“ etc.), die es ihnen erlauben, Nasution als Mu‘taziliten nach Art der alten Kalāmwissenschaft hinzustellen: „Nasution (...) is a constructive public theologian who uses Western historiography and textual analysis to make *theological* arguments. (...) In this sense, Nasution is a modern Mu‘tazili mutakallim.“¹⁰² Außerdem werden ‘Abd al-Ġabbārs und Nasutions Text auf künstliche

Anknüpfen an die Mu‘tazila behandelt, sei er hier nicht voll berücksichtigt, da er zu weit von der arabischen Debatte wegführt. Er macht klar, daß Nasution die Schule in erster Linie als rational, liberal und anti-deterministisch begriff und sie als aus dem eigenen Erbe stammendes Modell für entsprechende westliche Denkweisen anzubieten versuchte. Muzani, der Nasutions Eintreten für das mu‘tazilitische Denken (und die muslimische Philosophie) meist als aus dem Erbe abgeleiteten religiösen Standpunkt darstellt, vertritt zugleich die These, daß es eine offensichtliche Parallele gebe zwischen Nasutions Islamverständnis und der politischen Linie des indonesischen „New Order Regimes“ unter Präsident Hadj Mohamed Suharto (S. 123-31). Die Frage betreffend, inwieweit Nasution eine Wiederbelebung der Mu‘tazila anstrebte, liefert Muzani ein interessantes Zitat von H. M. Rasyidi, das zeigt, daß Nasutions akademischer Zugang zu der Schule von deren Gegnern als Schritt zu ihrer Neubegründung aufgefaßt wurde: „Dr. Harun Nasution tells [us] at length about the school of Mu‘tazilah. But ... he finally says: ‘there is no more school of Mu‘tazilah. It is finished.’ By saying so, on the surface he seems committed to the scientific line. But, his motive behind this is clear, namely to revive the school of Mu‘tazilah as a school of educated pious Muslims. This motive is certainly very dangerous for the Indonesian Muslim community.“ H. M. Rasyidi: *Koreksi Terhadap Dr. Harun Nasution tentang „Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya“*, Jakarta (Bulan Bintang) 1977, S. 106-7, zit. nach Muzani 1994, S. 114. Zu Nasution und seiner Mu‘tazila-Rezeption siehe auch Fauzan Saleh: *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia*, Leiden 2001, S. 197-240.

¹⁰¹ Martin/Woodward 1997, S. 171.

¹⁰² Ebd., S. 172. Auf S. 175 heißt es: „He asserts, by structurally rearranging the kalam system, that Mu‘tazilism is the solution to contemporary theological conflict in Indonesia and modern Islam more generally.“ Die Behauptung, Nasution sei ein „self-proclaimed Mu‘tazilite“ (S. 153, vgl. S. 200), wird nicht konkret belegt. Auf S. 158 heißt es: „Nasution is among a relatively small number of contemporary Muslim intellectuals to espouse Mu‘tazili *kalam* openly. He is, in a very real sense, a modern Mu‘tazili mutakallim.“

und geradezu absurde Weise miteinander auf eine Ebene gestellt, wobei dem Leser mit einer als Rechtfertigung erzählten „Tale of two Texts“ und theoretischen Betrachtungen über Text, Kontext und Intertext allerhand schwer Verdaubares zugemutet wird.¹⁰³

Was Indonesien betrifft, behandelt das Buch weiterhin den von Nasution beeinflussten Modernisten Nurcholish Madjid (geb. 1939).¹⁰⁴ Mit dem Anspruch, eine in der gesamten islamischen Welt zu beobachtende Entwicklung zu beschreiben, ziehen die Autoren aber zusätzlich eine Reihe von Stimmen aus anderen Regionen hinzu. Diese als Untersuchung der „archeology of Mu‘tazilism by modern Muslim intellectuals“¹⁰⁵ bezeichnete Auflistung macht den dritten Teil ihres Buches aus. Vorgestellt werden der aus Pakistan stammende und lange in den USA tätige Denker Fazlur Rahman (1919-1988), der Pariser Professor für islamische Kulturgeschichte algerisch-berberischer Herkunft Mohamed Arkoun (geb. 1930), die marokkanische Soziologin und Frauenrechtlerin Fatima Mernissi (geb. 1940) sowie Ḥasan Ḥanaḥī, „none of whom would say, with Nasution, that they were Mu‘tazilites, but all of whom have valued in one way or another the contribution of the Mu‘tazila to Islamic intellectual history“.¹⁰⁶ Am Rande werden der ägyptische Literaturwissenschaftler Naṣr Ḥāmid Abū Zaid (geb. 1943) und Muḥammad ‘Amāra erwähnt. Der Blick auf diese meist arabischen Stimmen bleibt jedoch oberflächlich, und die von Martin und Woodward getroffene Auswahl ist im Vergleich zu ihrem umfassenden Anspruch recht willkürlich. Geschuldet sein mag sie der Tatsache, daß von den meisten dieser Autoren Texte in westlicher Sprache vorliegen, was womöglich auch erklärt, wie ausgerechnet Mernissi Aufnahme in diese Gruppe islamischer Intellektueller finden konnte. Ihr emanzipatorischer Ansatz bezieht zwar vereinzelt islamische Ideen in die Argumentation mit ein, tut das aber aus einer so wenig religiösen Grundhaltung heraus und mit so eingeschränkter historischer Genauigkeit, daß von einer

¹⁰³ Ebd., S. 1-2. Nasutions Text sei ein „modernist commentary“ zum Text von ‘Abd al-Ġabbār. Dazu heißt es auf S. 9: „the two texts translated in this volume are expressions of what contemporary criticism might call a theological intertext. The texts contain traces of religious disputes that, with the continuing spread of Islam, were able to span a millenium and two very different languages and cultures“. Vgl. ebd., S. 216.

¹⁰⁴ Ebd., S. 148-53.

¹⁰⁵ Ebd., S. 2.

¹⁰⁶ Ebd., S. 121. Was Ḥanaḥī betrifft, ist das nicht richtig; vgl. unten, S. 296-98.

Erneuerung islamischer Theologie hier beim besten Willen nicht zu reden ist. Eine von Martin und Woodward zitierte Passage Mernissis über die „fundamentalistische“ Ḥārīgīya und die „demokratische“ Mu‘tazila ist denn auch derart oberflächlich und fehlerhaft, daß man sich fragt, was Mernissi in einer Reihe mit Kennern der Materie wie Rahman und Arkoun zu suchen hat. Mernissis Feststellung, daß „the activity of the *falasifa* (philosophers) was called kalam“, dürfte als Illustration genügen. Da hilft es auch nicht, ihre Darstellung eben für etwas „unkonventionell“ zu erklären.¹⁰⁷

Aber es geht nicht um Mernissi, sondern um die Auswahl der Autoren. Hätten Martin und Woodward, wie im Titel versprochen, das Symbolische im Umgang mit der Mu‘tazila stärker herausgearbeitet, ergäbe ihre Behandlung der Marokkanerin ja sogar einen gewissen Sinn. Es ist schließlich nicht ohne Aussagekraft, daß eine westlich-säkular orientierte Frauenrechtlerin die Meinung vertreten kann, ihr Projekt sei der historischen Mu‘tazila zuzuordnen. Die beiden Autoren erklären zwar: „Kharijism, in this view, is just another name for, or perhaps a symbol of, extremist fundamentalism (or traditionalism) which continues to exist and even thrive, and Mu‘tazilism is the spirit of democracy, rationalism and humanism that the Khawarij throughout history, by whatever name, have feared and forcibly suppressed.“¹⁰⁸ Aber ihre Darstellung geht über die Oberfläche der Aussagen Mernissis (und anderer) nicht weit hinaus, denn auf die Frage, wie solche Symbole entstehen, wie sie einen öffentlichen Diskurs durchdringen, auf welcher geistigen und psychologischen Ebene sie wirken, warum und wie bewußt sich einzelne Denker ihrer bedienen, gibt das Buch keine rechte Antwort.¹⁰⁹

Unverständlich bleibt weiterhin, wie ein so bekannter und für das Thema wichtiger Denker wie Naṣr Ḥāmid Abū Zaid nur derart kurze Erwähnung finden konnte. Abū Zaid, der sich von seinem Lehrer Ḥanaḥf längst emanzipiert hat, stieß bei seinen linguistischen Studien zum Koranverständnis im klassischen islamischen Denken schon früh auf die Mu‘tazila. Nach seiner Magisterarbeit von 1977 (erschienen 1981) zur rationalistischen Exegese der Schule war er so angetan von ihrem Ansatz, daß er viele ihrer Begriffe und

¹⁰⁷ Fatima Mernissi: *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*, Reading 1992, S. 36; zit. nach Martin/Woodward 1997, S. 209.

¹⁰⁸ Martin/Woodward 1997, S. 208.

¹⁰⁹ Zum Symbolcharakter der Mu‘tazila siehe ebd., S. 199-200, 216, 220.

Methoden für sich übernahm. Seine 1990 vorgelegte eigene Form des Zugangs zum koranischen Text ist an manchen Stellen vom mu‘tazilitischen Modell inspiriert, obwohl sich Abū Zaid andernorts vom theologischen Dogmatismus der Schule distanziert. Anstatt dieser Entwicklung nachzugehen, beschränken sich die Autoren darauf, die oft wiederholte, in diesem Zusammenhang aber völlig nebensächliche Geschichte der Zwangsscheidung Abū Zaid zu erzählen.¹¹⁰ Auch eine genauere Betrachtung der Arbeiten des sich intensiv mit der Mu‘tazila beschäftigenden ‘Amāra hätte mehr Einsichten abwerfen können als der schnelle Blick in das Werk Arkouns oder die rasche Aufzählung einiger sich nicht systematisch mit der Schule befassender Schriften Ḥanafis. Es ist bezeichnend, daß Ḥanafis Definition seines „Linken Islam“ als eine mu‘tazilitische Richtung Martin und Woodward komplett entgeht.

Den Begriff „Neo-Mu‘tazilismus“ benutzen die Autoren selten, wenn, dann aber mit einiger Selbstverständlichkeit.¹¹¹ Nur einmal kommt in einer sehr richtigen Beobachtung Distanz gegenüber dem Begriff auf, was jedoch umgehend relativiert wird:

Some Muslim and non-Muslim historians refer to this movement as „neo-Mu‘tazilism“, although most of those who are associated with this trend are quite intellectually independent of each other (and often independent of the traditional religious establishment). That, however, was also true of Mu‘tazili mutakallimun in the age of the Mu‘tazila, the ninth to eleventh centuries.¹¹²

Begriffliche Kreativität zeigen die Autoren hingegen, wenn sie gegen Ende des Buches die Frage aufwerfen, ob es den von ihnen behandelten Denkern gelingen wird, „[to] spark a more popular neo- or post-Mu‘tazili, rationalist theological and political movement that can successfully compete with traditionalism in Islamic public discourse.“¹¹³ Da der hier zum ersten und einzigen Mal benutzte Begriff „Post-Mu‘tazilismus“ aber nicht näher erklärt wird, bringt er keinerlei analytischen Nutzen.

Wichtiger als solche Details war den Autoren ihr Argument. Es

¹¹⁰ Ebd., S. 215-16.

¹¹¹ Ebd., S. 132: „The task of neo-Mu‘tazilism is to challenge modern opponents of Islam on their own intellectual grounds.“ S. 134: „The particular topic of neo-Mu‘tazilism in Egypt is a fascinating topic that will require further research.“

¹¹² Ebd., S. 18-19; vgl. ähnlich: ebd., S. 216.

¹¹³ Ebd., S. 226. Wenige Zeilen später fällt der Begriff erneut.

wäre fruchtlos, ihre langen Begriffsfestlegungen und Thesen (wie auch ihre zahlreichen Fehler¹¹⁴) Stück für Stück auszubreiten und zu kommentieren. Im Kern zielt ihre Argumentation darauf ab, den modernen islamischen Diskurs als eigenständige Angelegenheit zu beschreiben und der westlichen Konzentration auf den islamischen „Fundamentalismus“ entgegenzutreten.¹¹⁵ Zu diesem Zweck werden Modernismus und Fundamentalismus als Fortsetzungen des klassischen islamischen Rationalismus und Traditionalismus interpretiert. Mit Rationalismus ist dabei vor allem der muʿtazilitisch geprägte *kalām* und mit Traditionalismus das am Wortlaut des Koran sowie am Hadith orientierte Denken der Ḥanbalīya gemeint. In der Geschichte seien beide Tendenzen stets auf unterschiedliche Weise präsent gewesen, beide hätten schon immer aufeinander Bezug genommen und im Lichte der jeweiligen Gegenseite argumentiert, und die Auseinandersetzung zwischen beiden halte bis in die Gegenwart an: „both trends, rationalist and traditionalist, continue to exist and define themselves, in part, in relation to each other“.¹¹⁶ Der sogenannte Fundamentalismus sei daher keineswegs, wie so oft behauptet, eine bloße Abwehrreaktion auf die westlich-säkulare Moderne. Und es sei falsch, das vieldiskutierte „islamische Erwachen“ einseitig mit Fundamentalismus gleichzusetzen. Das Spektrum dieses Erwachens umfasse Traditionalisten wie Rationalisten, die auch weiterhin mit der jeweils anderen Seite in Auseinandersetzung stünden: „Islamic rationalism is also an aspect of Islamic resurgence, in dialectical tension with resurgent traditionalism, as it has been throughout much of Islamic history.“¹¹⁷ Deshalb sei auch das Spektrum der Vorbilder,

¹¹⁴ So begegnet Robert Caspar wiederholt als „Rudi Caspar“ (S. 128, 199, 239), Gadamer muß sich „Gamader“ nennen lassen (S. 211), und „Shilling“ steht in einer Reihe nicht mit Heller und Pfennig, sondern mit Fichte und Hegel (S. 212). ‘Abduh war niemals Šaiḥ al-Azhar (S. 134), auch wenn dieser Irrtum bereits Goldziher unterlief (Goldziher 1920, S. 323). Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb starb nicht 1787 (S. 126), sondern 1792. Abū Zaid’s Schriften zur Muʿtazila waren nicht das Hauptthema der Anklage gegen ihn (S. 215). Und der Titel einer Schrift Ḥanafis zu Prophetie und Eschatologie lautet *an-Nubūwa wa-l-ma’ād*, nicht *an-Nubūwa – al-mu’ād*; und selbst wenn dem so wäre, bliebe seine Übersetzung mit „Prophethood – reconsidered“ (S. 214) etwas „unkonventionell“.

¹¹⁵ Für das Folgende siehe ebd., S. 2-8, 10-19, 119-22.

¹¹⁶ Ebd., S. 13.

¹¹⁷ Ebd., S. 119. Begrifflich verzwickter auf S. 7: „Our position is that Islamist and other forms of ‘fundamentalism’ (...) belongs to a larger discourse of which theological modernism, including neo-Muʿtazilism, is an important part.“

von denen moderne Islamisten sich inspirieren ließen, breiter als in der Regel gesehen. Denn während man sich auf der einen Seite auf Traditionalisten wie Aḥmad Ibn Ḥanbal (st. 241/855) und Ibn Taimīya beziehe, knüpfe man auf der anderen an die rationalistischen Entwürfe der Mu‘tazila und der Māturīdīya an. Doch es könne auch vorkommen, daß einzelne Denker, zum Beispiel ‘Abduh, auf beiden Seiten des Spektrums fündig würden.

Dieses Argument erinnert an Schoen, der ja ebenfalls von einem tieferen Zusammenhang der islamischen Denkrichtungen ausgegangen war. Und in der Tat lassen sich bei Martin und Woodward vor diesem Hintergrund eine Reihe zutreffender Beobachtungen finden. So stellen sie fest, daß modernistische Islaminterpreten ihr kulturelles Erbe häufig auf eklektische Weise betrachteten und theologische Detailfragen oft zugunsten allgemeiner politischer und sozialer Fragen zurückstellten: „It is in this broad sense, which is not focused narrowly on specific doctrines, that the classical Mu‘tazili teachers and their works have become referents in the writings of many modernist (and post-modernist) Muslim intellectuals.“ Richtig ist auch, daß es diesen Modernisten sehr viel weniger als der alten Mu‘tazila darum geht, die theologischen Ansichten ihrer Gegner – seien sie Muslime oder Nicht-Muslime – zu attackieren: „‘Doing theology’ more broadly across religious traditions rather than within a single tradition seems to be characteristic of modernist theologians in the late twentieth century.“¹¹⁸ Trotzdem will das Buch nicht recht überzeugen. Abgesehen davon, daß vieles in ihm nicht neu ist, ist sein Argument vor allem deshalb problematisch, weil es völlig auf die beiden oben angedeuteten Gegner ausgerichtet ist: jene, die dem Denken moderner Muslime seine Eigenständigkeit absprechen, und jene, die in jedem islamisch bewegten Denker einen Fundamentalisten wittern. Was den ersten Punkt angeht, wirkt die Betonung islamischer Vorbilder des modernen muslimischen Rationalismus¹¹⁹ zwar angenehm antikolonialistisch, erscheint aber zugleich etwas realitätsfern. Denn ob es einem nun gefällt oder nicht: Die Frage nach dem westlichen „Anderen“ stellt sich der islamischen Welt seit weit über einem Jahrhundert. Unter den zahlreichen Autoren, die dieses Thema diskutiert haben, ist der marokkanische Historiker

¹¹⁸ Ebd., S. 120-22.

¹¹⁹ Siehe z.B. ebd., S. 7-8, 220-21.

Abdallah Laroui (geb. 1933).¹²⁰ Der von ihm als strukturell überlegen beschriebene Andere hat auch im Denken der von Martin und Woodward vorgestellten Autoren tiefe Spuren hinterlassen. Da daran auch die beiden Forscher nicht vorbei können, halten westliche Einflüsse bei ihnen als „intrusion of outside voices in this debate“ durch die Hintertür Einzug.¹²¹ Im Falle Nasutions werden seine Einflüsse durch westlich-orientalistische Vorbilder sogar extra hervorgehoben, und über die islamischen Intellektuellen Indonesiens lesen wir, sie seien „in many ways a byproduct, and extension, of Orientalism“.¹²² Auf die Frage, was zuerst war: der Rationalismus der westlichen Welt oder die Entdeckung des islamischen Rationalismus durch muslimische Intellektuelle, geben solche Stellen also eine ganz andere Antwort, als es das generelle Argument Martins und Woodwards vorzugeben scheint.

Was den zweiten Punkt, die Zurückweisung der ewigen Beschwörung des Fundamentalismus durch Wissenschaftler und Journalisten, angeht, verlieren die Autoren durch ihre Konzentration auf Extrempositionen – den mu‘tazilitisch orientierten Modernismus und den ḥanbalitisch orientierten Traditionalismus – den aš‘aritisch orientierten Mehrheitsislam aus den Augen. Auch in diesem Lager finden sich ja „Islamisten“, wenn man an den syrischen Gelehrten Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī (geb. 1929) oder seinen ägyptischen Kollegen Yūsuf al-Qaraḍāwī (geb. 1926) denkt. Und auch hier werden Positionen vertreten, die sich mit „mu‘tazilitischen“ Argumenten zurückweisen lassen. Wenn die Autoren ob der Aufmerksamkeit,

¹²⁰ Laroui 1967. Einschlägige Zitate sind (S. 15): „Depuis trois quarts de siècle les Arabes se posent une seule et même question: ‘qui est l’autre et qui est moi’. (...) Penser, c’est d’abord penser l’autre: cette proposition, vraie ou fausse pour l’individu, se vérifie à chaque instant dans notre vie collective“, und (S. 33): „C’est toujours l’Autre qui pose la question, délimite le cadre de la recherche et c’est dans ce cadre que la pensée arabe contemporaine essaye de trouver les réponses.“

¹²¹ Martin/Woodward 1997, S. 132. Das Zitat lautet in ganzer Länge: „The intrusion of outside voices in this debate (Orientalism), which has often been seen as excavating and reconstructing the very Islamic past to which Muslim reformists appeal, has destabilized the intra-Islamic character of the conflict. Theological discourse has become global in the postmodern world.“ Vgl. ebd., S. 4-5, 226-30. Vgl. auch Muzani 1994, S. 106, der meint, Nasution „was (...) so impressed by the orientalists’ works on Islam that he hardly ever had any criticisms of them, as if he accepted their views unconditionally. This causes one to conclude that he was influenced by orientalists or even has himself become an agent of orientalism.“

¹²² Martin/Woodward 1997, S. 174-75, 169-70.

die dem islamischen „Fundamentalismus“ in Presse und Forschung zuteil wird, versuchen, durch den Hinweis auf die rationalistische und modernistische Haltung vieler islamischer Denker einen „oft übersehenen Trend“ ins öffentliche Bewußtsein zu rücken,¹²³ bewirkt das, daß vor lauter Licht, das nun auf beide Enden des Spektrums fällt, die breite (und keineswegs einförmige) Mitte dazwischen nicht mehr gesehen wird. Martin und Woodward weisen hierauf selbst hin, wenn sie erklären, daß sich die Rationalisten und Traditionalisten des Islam immer schon mit dem „orthodoxen“ Zentrum in Auseinandersetzung befunden hätten.¹²⁴ Da der Modernismus hier aber vor allem als Gegenspieler des Fundamentalismus hingestellt wird, bleibt unberücksichtigt, daß Modernisten nicht nur die Schwächung des Fundamentalismus, sondern auch die Überwindung des konservativ-traditionellen Sunnismus anstreben, was, im Bild bleibend, hieße, daß sich der Konflikt zwischen der rationalistischen Mu‘tazila und der traditionalistischen Aš‘arīya ebenfalls bis heute fortsetzt.

Ist der These, daß es sich bei den diskutierten Strömungen um Fortsetzungen jahrhundertealter Denkrichtungen handelt, aber zu trauen? Würden wir auch westliche Denker in solchen Kategorien zu fassen versuchen? Hier liegt ein weiteres Problem der von Martin und Woodward gewählten Herangehensweise. Denn anstatt das Neue und das in dieser Neuheit Eigene sowohl des Modernismus als auch des „Fundamentalismus“ zum Ausgangspunkt der Betrachtung zu machen, proklamieren sie Kontinuitäten, die der Lage, in der sich islamische Denker in der Moderne bzw. der von den Autoren so gern ins Feld geführten Postmoderne befinden, wenig gerecht werden. Nur weil im modernen Islam gewisse „historical patterns of theological conflict“ wiederkehren,¹²⁵ ist es ja noch nicht gleich der rationale und kritische Geist der Mu‘tazila, der bei Denkern wie Nasution noch am Leben („still alive“) ist.¹²⁶ Denn es kann ja genauso der Geist der westlich geprägten Moderne sein, der sich in modernen Beurteilungen der Mu‘tazila durch Muslime niederschlägt. Die Frage, ob mit dem Begriff des Neo-Mu‘tazilismus ein Rückgriff auf die alte mu‘tazilitische Theologie oder ihr Fortleben bezeichnet sein soll, wird von Martin und Woodward nicht klar beantwortet. Ihre These

¹²³ Ebd., S. 122.

¹²⁴ Ebd., S. 13-14, siehe auch ebd., S. 120-21.

¹²⁵ Ebd., S. 7.

¹²⁶ Ebd., S. 119.

der ungebrochenen Existenz des islamischen Rationalismus scheint für letzteres zu sprechen, und in diesem Sinne darf man wohl auch ihre Vergleiche zwischen Nasution und ‘Abd al-Ġabbār sowie ihre Bezeichnung theologisch argumentierender Modernisten als *mutakallimūn* verstehen.¹²⁷ Ihr Begriff des Symbols und ihre Aussagen über den Eklektizismus des modernen islamischen Denkens weisen jedoch in eine andere Richtung. Hauptproblem des Buches bleibt aber seine viel zu dünne Quellenbasis, von der ausgehend viel zu weitreichende Schlüsse gezogen werden. „There is considerable evidence that the relevance of Mu‘tazilism for Islam today is debated far beyond the select works we have reviewed“¹²⁸ ist daher eine der zutreffendsten Beobachtungen der Autoren.

2. Der „Neo-Mu‘tazilismus“ im Blick moderner Muslime

In einem zweiten Durchlauf durch die einschlägige Literatur wird es nun um die Darstellung des gestiegenen muslimischen Interesses an der Mu‘tazila durch Muslime selbst gehen. Zuvor sei daran erinnert, daß zwischen der islamwissenschaftlichen und der muslimischen Forschung keine klare Grenze besteht. Die Trennung zwischen außenstehenden Beobachtern und Stimmen aus dem Inneren des untersuchten Diskurses erscheint mir aber sinnvoll, weil im Vergleich mit der Binnenperspektive die Stärken und Schwächen von außen getroffener Urteile klarer zutage treten. Dem Fokus der Arbeit entsprechend wird das Gewicht in diesem Abschnitt vor allem auf Stimmen aus der arabischen Welt liegen.

a) *Stellungnahmen zum „mu‘tazilitischen“ Gehalt der Ansichten Sayyid Aḥmad Ḥāns und Muḥammad ‘Abduhs*

An der Spitze derjenigen, denen man eine Rückkehr zu mu‘tazilitischen Positionen nachsagt, stehen für Muslime oft ebenfalls Sayyid Aḥmad Ḥān und Muḥammad ‘Abduh, was aber nicht heißt, daß diese Sichtweise generell anerkannt wäre. Muslimische Urteile über beide Denker differieren im Gegenteil beträchtlich, was immer auch auf

¹²⁷ Ebd., S. 158, 164, 172.

¹²⁸ Ebd., S. 226.

die Position des Autors zurückgeht, der die jeweilige Beurteilung trifft. Während zum Beispiel Aziz Ahmad und Fazlur Rahman die mu‘tazilitischen Elemente in Aḥmad Ḥāns Denken hervorheben,¹²⁹ erwähnt Abdul Hamid Siddiqi¹³⁰ diese mit keinem Wort. Deutlicher treten solche Differenzen mit Blick auf ‘Abduh zutage, der ja von einem breiten Spektrum als Ahnherr reklamiert wird. Während Sympathisanten der Mu‘tazila den mu‘tazilitischen Charakter seiner Ideen hervorheben, sehen ihn andere als Fortführer der muslimischen Philosophie. Wie kontextabhängig solche Einschätzungen sind, zeigt sich bei dem erwähnten ‘Uṭmān Amīn, der wie sein Lehrer ‘Abd ar-Rāziq zunächst die mu‘tazilitischen Parallelen in ‘Abduhs Denken betonte,¹³¹ als Professor für Philosophie an der Universität Kairo aber später ‘Abduhs Beeinflussung durch die *falsafa* in den Vordergrund stellte.¹³² ‘Amāra, der sowohl den Philosophen Ibn Rušd als auch das theologische Erbe der Mu‘tazila als persönliche Vorbilder reklamiert, sieht bei ‘Abduh Einflüsse von beiden Seiten.¹³³ Dasselbe gilt für Abū Zaid, dessen Umgang mit den genannten Richtungen sich von demjenigen ‘Amāras freilich stark unterscheidet.¹³⁴

Keine dieser Sichtweisen konnte konservative Gelehrte, die den einflußreichen ‘Abduh als Vorbild eines vorsichtig erneuerten Aš‘arismus nicht verlieren wollten, zufriedenstellen. Und so wurden schon bald Stimmen laut, die ‘Abduh vom „Vorwurf“ des Mu‘tazilismus zu befreien suchten, darunter der Ägypter ‘Abdallāh Maḥmūd Šaḥāta,

¹²⁹ Ahmad 1964, S. 57; ders. 1967, S. 32. Rahman 1970, S. 644-46. Ebenfalls mu‘tazilitisch versteht er hier ‘Abduh und Šiblī Nu‘mānī. Anders als der eher moderate ‘Abduh sei Aḥmad Ḥān über den mu‘tazilitischen Rationalismus aber klar hinausgegangen: „While Muḥammad ‘Abduh more or less seeks to regenerate the rationalizing spirit of the Mu‘tazilite school, Sayyid Aḥmad Khān, on the other hand, espouses the much more radical course of medieval Muslim philosophers, such as Ibn Sīnā and Ibn Rušd.“

¹³⁰ Abdul Hamid Siddiqi: „Renaissance in Indo-Pakistan: Sir Sayyid Aḥmad Khān as a Politician, Historian, and Reformist“, in: Sharif 1963/66, Bd. 2, S. 1580-97.

¹³¹ Amīn 1944, S. 92-99.

¹³² Ders. 1958, darin vor allem: „Muḥammad ‘Abduh as a Philosopher“, S. 97-110, „The Humanism of Muḥammad ‘Abduh“, S. 74-96, „The Grand Mufti’s Views on Freedom“, S. 151-68; ders.: „Renaissance in Egypt: Muḥammad ‘Abduh and his School“, in: Sharif 1963/66, Bd. 2, S. 1490-1513.

¹³³ Für Ibn Rušd vgl.: Kügelgen 1994, S. 66, 185-87, 194, 236-37; für die Mu‘tazila: ‘Abduh: *A‘māl*, Bd. 1, S. 76, 185; Bd. 3, S. 375, 517; Bd. 5, S. 495.

¹³⁴ Abū Zaid 1995, S. 40-44. Vgl. unten, S. 405-6.

der in seiner an der *Dār al-ʿulūm* verfaßten und von Azhariten mitbetreuten Dissertation von 1963 über ʿAbduhs Koraninterpretation feststellt: „Wenn M. ʿAbduh mit der Muʿtazila übereinstimmt in der Benutzung des Verstandes, so tut er das nicht, um diese Lehrschule zu unterstützen (...). Vielmehr bedient er sich des Verstandes, um den Islam und seine Gedanken den modernen Wissenschaftlern nahezubringen, die nur an das glauben, was ihr Verstand annimmt und was ihre wissenschaftlichen Methoden gelten lassen.“¹³⁵ Daran, daß ʿAbduh von an der Muʿtazila interessierten Muslimen auch weiterhin als muʿtazilitisch beeinflusster oder gar muʿtazilitischer Denker gesehen wurde, konnten derartige Versuche aber nichts ändern. Bereits erwähnt wurde Nasutions Dissertation von 1968, in der er, so Martin und Woodward, nachzuweisen sucht, „that (...) ʿAbduh was actually a proponent of Muʿtazili kalam“. Im erwähnten Vortrag Nasutions ist mit Blick auf ʿAbduh (sowie al-Afġānī und Aḥmad Ḥān) außerdem von „perspectives identical to those of the Muʿtazila“ die Rede.¹³⁶ Als Muʿtaziliten präsentiert auch Munā Ḥasan Diyāb, die sich unter anderem mit ʿAbd al-Ġabbār beschäftigt hat,¹³⁷ den ägyptischen Reformen. Die von ihm ausgelöste „geistige Revolution“, so schreibt sie in einem Artikel von 1988 mit dem Titel „Der Muʿtazilismus bei Muḥammad ʿAbduh“, beruhe auf einer muʿtazilitischen Methode des Denkens. In Diyābs Auflistung der Fragen, in denen ʿAbduh der Schule gefolgt sei, gelten allerdings meist schon die rationalistischen Neigungen des Mannes als Hinweis auf seinen Muʿtazilismus (*iʿtizālīyatuhū*).¹³⁸

¹³⁵ ʿAbdallāh Maḥmūd Šaḥāta: *Minḥağ al-imām Muḥammad ʿAbduh fī tafsīr al-qurʿān al-karīm*, Kairo 1963; Informationen und Zitat nach Hasselblatt 1968, S. 254-57.

¹³⁶ Martin/Woodward 1997, S. 165, 192.

¹³⁷ Sie bescheinigt ihm dabei ein hohes Maß an „Authentizität“; Diyāb 1988b, S. 227.

¹³⁸ Sie selbst sagt, daß ʿAbduhs Muʿtazilismus in den „rationalen Grundsätzen“ seiner Beweisführung und Argumentation liege: *al-iʿtizāl ʿinda l-imām yaʿnī l-mabdaʾ al-ʿaqlī llaḏī ttabaʾ ahū fī l-barḥana wa-t-taʿbīr ʿan afkārīhī*; Diyāb 1988a, S. 26. Für den Begriff *iʿtizālīya* siehe ebd., S. 27, 31, 34.

b) *Unterschiedliche Herangehensweisen an das Phänomen bei Chikh Bouamrane, ‘Ādil al-‘Awwā, Aḥmad ‘Arafāt al-Qāḍī und Muḥsin al-Mīlī*

Wie beurteilen Muslime die Entwicklung nach ‘Abduh? Gibt es auch hier so etwas wie eine zusammenhängende Beschreibung einer „neo-mu‘tazilitischen“ Schule bzw. Denkrichtung? In der Tat ist so etwas zu finden, doch es ist seltener und weniger ausführlich als die oben diskutierten Arbeiten. Der linearen Darstellung Caspars am nächsten kommt ein Beitrag des oben kurz erwähnten Algeriers Chikh Bouamrane. Er ist, wenn man so will, selbst ein „Neo-Mu‘tazilit“, denn seine Untersuchung „Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane: solution mu‘tazilite“ von 1978 schließt mit einem Abschnitt über die Aktualität des Mu‘tazilismus und einem Aufruf, die großen Fragen des Islam entlang mu‘tazilitischer Linien neu zu bedenken.¹³⁹ Einige Seiten zuvor gibt er unter der offenbar von Caspar entliehenen Überschrift „Le renouveau du mu‘tazilisme“ einen Überblick über die vorliegenden Entwürfe auf diesem Gebiet.¹⁴⁰ Hier erklärt er, daß die breite Erneuerungsbewegung, von der die arabisch-islamische Welt im 19. Jh. erfaßt wurde, im Mu‘tazilismus ein Mittel für die angestrebte Renaissance gesehen habe, denn er „permet de revaloriser la réflexion rationnelle et l’effort de recherche, restés en sommeil depuis près de cinq siècles.“¹⁴¹ Obwohl Bouamrane hier von einem zu beobachtenden „renouveau de ce système“ spricht, ist in seiner nachfolgenden Darstellung nur von einem Teil dieses Systems die Rede, nämlich, dem Thema seiner Studie entsprechend und nach Art Schoens, von den Bereichen Handlungsfreiheit und Determination. Auch die meisten Namen, die Bouamrane als Erneuerer der Mu‘tazila nennt, sind schon bei Caspar und in den mit Blick auf ihn verfaßten westlichen Studien zu finden: Amīr ‘Alī, al-Afgānī, ‘Abduh, Iqbāl, al-Qāsimī, Amīn, Abū Rīda, Ġarallāh, Nader und Bin Milād. Neu ist einzig der Name des marokkanischen Philosophen Muḥammad ‘Azīz Laḥbābī (1922-1993), der für seinen Entwurf eines „islamischen Personalismus“ bekannt geworden ist. Laut Bouamrane schließt sich Laḥbābī der mu‘tazilitischen Methodologie „dans ses grandes lignes“ an, weil er

¹³⁹ Bouamrane 1978, S. 346-50. Hierzu ausführlich in Kapitel V.1.

¹⁴⁰ Ebd., S. 330-38.

¹⁴¹ Ebd., S. 330.

sich wie die Schule auf Koran und Sunna beziehe und vom Wert der Vernunft und des *ig̃tihād* ausgehe. Bouamrane zitiert zwei kurze Stellen, in denen Laḥbābī der Mu‘tazila eine Rolle bei Befreiung und Befruchtung des klassischen arabischen Denkens zuspricht.¹⁴² Ansonsten verortet er Laḥbābī in einem mu‘tazilitisch-philosophischen Umfeld, weil er von der Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen ausgehe, die Naturgesetzmäßigkeiten anerkenne und die Autonomie der menschlichen Person annehme.¹⁴³

Es ist deutlich, wie wenig exakt Laḥbābī hier der Mu‘tazila zugeordnet wird. Denn wer hat sich in der Geschichte nicht alles auf Koran, Sunna und *ig̃tihād* bezogen, und wer hat in der Moderne nicht alles die Handlungsfreiheit des Menschen betont und einige positive Aussagen über die Mu‘tazila getroffen? Die Tatsache, daß sich Laḥbābīs Denken vornehmlich aus nicht-mu‘tazilitischer Quelle speist, nicht zuletzt aus dem Personalismus des französischen Philosophen Emmanuel Mounier (1905-1950), wird nicht erwähnt. Ähnlich auf mu‘tazilitische Vorbilder fixiert ist Bouamranes Darstellung der anderen Autoren. Der einzige, bei dem er betont, daß sein Denken nicht nur durch mu‘tazilitische Einflüsse erklärt werden kann, ist Iqbāl, bei dem „transzendente und mystische“ Traditionen ebenso starke Spuren hinterlassen hätten wie die Mu‘tazila.¹⁴⁴ Daß Iqbāl nicht zuletzt auch von Hegel und Nietzsche beeinflusst war, bleibt ebenfalls unerwähnt. Aufgrund ihres kursorischen und oberflächlichen Charakters läßt Bouamranes Darstellung also weder besonders neue noch spezifisch muslimische Sichtweisen auf die „Erneuerung des Mu‘tazilismus“ erkennen.

Anders ist das im Fall des oben kurz erwähnten syrischen Philosophieprofessors ‘Ādil al-‘Awwā. Wie Bouamranes Werk hat seine Studie „Die Mu‘tazila und das freie Denken“ von 1987 eigentlich die Schule selbst zum Gegenstand und nicht ihre moderne Wiederbelebung. Wie Bouamrane blickt aber auch al-‘Awwā zum Schluß auf die jüngere Entwicklung, was ebenfalls als „neo-mu‘tazilitisches“ Interesse ausgelegt werden kann. Der entsprechende Abschnitt über den „Einfluß der Mu‘tazila auf die moderne arabisch-islamische Kultur“ beginnt mit der Aussage, daß bei zahlreichen Denkern ein derartiger

¹⁴² Mohammed Aziz Lahbabi: *Le personnalisme musulman*, Paris 1964, S. 102, 119.

¹⁴³ Bouamrane 1978, S. 336-37.

¹⁴⁴ Ebd., S. 335. Für Bouamranes Iqbāl-Bild siehe auch ders.: „Un philosophe de renouveau: Muhammad Iqbāl“, in: Bouamrane/Gardet 1984, S. 296-311.

Einfluß vorliege, hier aber nicht von „Neo-Mu‘tazilismus“ (*al-ī‘tizāl al-ġadīd*) die Rede sei. Mu‘tazilitische Einflüsse nennt al-‘Awwā bei Aḥmad Ḥān und al-Afġānī, und er beschreibt sie etwas ausführlicher im Falle ‘Abduhs. Dabei geht er, anders als Caspar, kaum auf konkrete Positionen des Mannes ein und verortet die Parallelen vornehmlich im liberalen und rationalistischen Geist ‘Abduhs sowie der Mu‘tazila, von denen letztere der Vernunft aber weit stärker vertraut habe.¹⁴⁵

Daß man diese Entwicklungen nicht als *ī‘tizāl ġadīd* bezeichne, erklärt al-‘Awwā damit, daß mu‘tazilitische Einflüsse auf die moderne arabisch-islamische Kultur zwar zugenommen, sich aber nicht in Form einer mu‘tazilitischen Schule niedergeschlagen hätten (*lam yataġalla fī šūrat afkār ī‘tizālīya „madrasīya“ ḥālīša*). Diese Einflüsse zeigten sich vielmehr in der Zunahme rationalistischer Denkweisen generell. Wie die Mu‘tazila die Tore zur Wissenschaft geöffnet und die religiösen Theorien des Islam mit ihren eigenen philosophischen Ansichten in Einklang zu bringen versucht habe, bemühten sich viele moderne Muslime darum, ihre Verstandesannahmen mit ihren religiösen Überzeugungen in Kongruenz zu bringen. Die Mu‘tazila sei als Schule also verschwunden, habe als Geist und Haltung aber überlebt, was schon Amīn erkannt habe, der die Blütezeit des *ī‘tizāl* mit der modernen arabischen Renaissance (*nahḍa*) verglich. Von letzterer sagte Amīn, sie enthalte

einen bestimmten Farbton des *ī‘tizāl* (*laun min alwān al-ī‘tizāl*). In ihr gibt es den Zweifel und das Experiment (...). In ihr gibt es den Glauben an die Autorität der Vernunft und die Willensfreiheit, das heißt daran, daß der Mensch seine Taten erschafft, und an seine sich daraus ergebende Verantwortung. In ihr gibt es die Freiheit des Disputs, der Forschung und der Auseinandersetzung. In ihr gibt es das Gefühl des Menschen für seine Persönlichkeit. In ihr wird nicht das Schicksal (*qadar*) für jedes Ereignis verantwortlich gemacht und vieles mehr. All das sind Prinzipien, die (...) die Mu‘taziliten vertraten und denen sie folgten. [Bis hier zitiert al-‘Awwā; bei Amīn heißt es weiter:] Einziger Unterschied zwischen den Lehren der Mu‘tazila und denen der modernen Nahḍa ist womöglich, daß die Lehren der Mu‘tazila bezüglich dieser Prinzipien auf der Religion gegründet waren, während die Lehren der

¹⁴⁵ ‘Awwā 1987, S. 372-74. Mit Blick auf Aḥmad Ḥān schließt al-‘Awwā sich Goldziher an, unter Bezug auf den er von der „Neo-Mu‘tazila“ (*„al-mu‘tazila al-ġadīda“*) Indiens spricht; ebd., S. 371-72. Zu al-‘Awwā’s Bild der Mu‘tazila ausführlich in Kapitel V.5.

modernen Nahḍa auf der reinen Vernunft gegründet sind. Mit anderen Worten: Die Mu'tazila hielt diese Prinzipien für Religion, und in der modernen Nahḍa hält man sie für Vernunft. Bei der Mu'tazila waren diese Prinzipien also aufs Festeste mit der Religion verbunden, während sie in der modernen Nahḍa nicht mit der Religion verbunden sind und oft gerade eine Wende gegen (*hurūḡ* 'alā) die Religion bedeuten.¹⁴⁶

Daß dieses Zitat bei al-'Awwā an der markierten Stelle abbricht, mag nicht nur auf Platzgründe zurückgehen, denn seine These von der Fortsetzung des mu'tazilitischen Geistes hätte sonst eine gewisse Einschränkung hinnehmen müssen. Zum Beleg dieser These erklärt er, daß viele moderne Autoren die Wiederbelebung und Stärkung des mu'tazilitischen Geistes gefordert hätten, darunter der oben erwähnte Ġarallāh sowie, in der Studie „Die Stellung der Vernunft bei den Arabern“ von 1960, der Palästinenser Qadrī Ḥāfiẓ Ṭūqān (1910-1971). Der solche Forderungen hervorbringende Wunsch nach Öffnung des arabisch-islamischen Geistes für rationale und liberale Elemente sei Resultat des Mu'tazilismus, dessen Vertreter sich für die „Freiheit des Denkens“ in allen Bereichen eingesetzt hätten.¹⁴⁷ Der mu'tazilitische Einfluß auf das moderne arabisch-islamische Denken ist für al-'Awwā also, anders als für Bouamrane und die meisten westlichen Forscher, ein breites und an keiner Kette klar benennbarer Autoren festzumachendes Phänomen.¹⁴⁸

Hatte al-'Awwā die Existenz des Begriffes *ītizāl ḡadīd* geleugnet, berichtet der ägyptische Forscher Aḥmad 'Arafāt al-Qāḍī in zwei Artikeln aus den 90er Jahren von einer sogenannten *ītizālīya ḡadīda*.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Amīn 1933-36, Bd. 3, S. 207.

¹⁴⁷ 'Awwā 1987, S. 377-79. Vgl. Ġarallāh 1947, S. 275; Ṭūqān 1960, S. 102.

¹⁴⁸ Das bestätigt er mir in einem Gespräch, in dem er dafür plädiert, den Begriff „mu'tazilitisch“ im modernen Kontext unvoreingenommen, aber wohlbegründet als interpretative Kategorie zu verwenden: Wer bei einem Autor mu'tazilitische Tendenzen ausmache, habe die Freiheit, ihn als Mu'taziliten zu bezeichnen, ob er sich nun auf die Schule beziehe oder nicht. Solche „Mu'taziliten“ bildeten weder eine klar abgrenzbare Gruppe, noch habe ihr Denken mit dem ihrer Vorläufer notwendigerweise mehr gemein als einige Grundentscheidungen. Im Grunde bezeichne der Begriff „mu'tazilitisch“ im modernen Kontext nichts anderes als eine rationalistisch-religiöse Grundhaltung (*al-iḥīmām bi-l-'aql ma'a wuḡūd al-īmān*).

¹⁴⁹ Qāḍī 1999. Der andere Artikel, dem ich leider nicht habhaft werden konnte, ist: „*Awāmil naṣ'at al-ītizālīya al-ḡadīda fī l-muḡtama' al-miṣrī al-ḡadīd*“, in: *Nahwa taḡdīd al-fikr al-'arabī al-islāmī*, Fayyūm (*Kullīyat ad-dirāsāt al-'arabīya wa-l-islāmīya*) 1995. Dem Titel nach zu schließen, dürfte sein Inhalt in etwa mit dem ersten Teil (S. 42-46) des genannten späteren Artikels korrespondieren. Laut Martin und Woodward (1997, S. 138, En. 29) geht es auch in al-Qāḍīs (von mir nicht eingesehener) Dissertation von

Al-Qāḍī unterrichtete damals islamische Philosophie an einem Zweig der Universität Kairo in Fayyūm. 2005 war er als Dozent in den Vereinigten Arabischen Emiraten tätig. Die genannte Richtung, so sagt er zu Beginn des späteren der beiden Artikel, „Der Platz des Menschen im Denken des neuen Mu‘tazilismus“, auf eine Weise, die an ‘Abd ar-Rāziq oben zitierte Definition erinnert, gelte als „eine Art rationale Schule, die auf der Interpretation und dem Verstehen des religiösen Textes mittels einer rationalen Sichtweise beruht, die die Grenzen der wörtlichen, traditionellen, gewohnten Bedeutung überschreitet und danach strebt, den Islam als eine zivilisatorische Sichtweise fortzuentwickeln, die weder den Erfordernissen und Themen der Zeit noch den Gegebenheiten und Errungenschaften der Wissenschaft widerspricht“. Genauso allgemein bleiben einige weitere Absätze, in denen al-Qāḍī den Begriff der *‘itizāṭiya al-ḡadīda* näher zu umreißen sucht. Da heißt es, diese Richtung sei in Ägypten entstanden und zeichne sich durch ihren ernsten und mutigen Umgang mit dem Islam aus, dessen Grundlagen sie in „unternehmerischem, entdeckendem Geist“ mit der Realität in Einklang bringen wolle, wobei der Vernunft ein großes Maß an Freiheit im Umgang mit dem religiösen Text eingeräumt werde. Überschritten werde dabei der „enge Horizont“ des islamischen Denkens seit dem 10. Jh. der Hiḡra, der unkreativen Zeit der Kommentare und Glossen sowie der Schließung des Tores des *iḡtihād*. Insgesamt handele es sich um eine „humanistische Schule im vollen Wortsinne“, die die Menschenrechte respektiere, den Menschen als „Stellvertreter Gottes auf Erden“ betrachte und eine „humanistische, zivilisatorische Vision des Islam“ vertrete, die Rationalismus und Freiheit nicht widerspreche. Mit der Mu‘tazila zu tun habe diese Schule außer durch die genannten inhaltlichen Parallelen auch durch Parallelen in der Entstehung, also dadurch, daß sich beide mit einem „von außen kommenden Denken“ beschäftigt hätten, was die Muslime zur Zeit der Mu‘tazila aber aus einer Position der wissenschaftlichen und zivilisatorischen Überlegenheit heraus getan hätten, während die modernen Muslime angesichts ihrer Schwäche gar nicht anders könnten, als dem Frem-

1993 zur „Erziehungsphilosophie bei Mu‘tazila und Aš‘arīya“ um „Neo-Mu‘tazilism from Muhammad ‘Abduh to the present“, was von größerer Bedeutung aber kaum gewesen sein dürfte, da in der 1996 unter verändertem Titel erschienenen Druckfassung (siehe Literaturverzeichnis), die mir vorlag, dieses Thema nicht zur Sprache kommt.

den gegenüber aufgeschlossen zu sein. Grundpositionen der neuen *ʾitizālīya* seien die Handlungsfreiheit des Menschen, die Freiheit in Vernunftgebrauch und Kreativität sowie das Streben nach Befreiung von Unwissenheit und Kolonialismus.¹⁵⁰

Wer waren nun aber die Vertreter dieser Richtung, von der im Verlauf des Artikels immer wieder als Schule die Rede ist? Anstatt mit einer Liste von Namen der Köpfe (*aʿlām*) des modernen Muʿtazilismus, von denen er sagt, daß sie einen herausragenden Platz im sozialen, politischen und kulturellen Leben des modernen Ägypten eingenommen hätten,¹⁵¹ versorgt uns al-Qāḍī beinahe nur mit einem Namen: ʿAbduh. Er sei es gewesen, der durch seine „rationale, humanistische und zivilisatorische Formulierung“ des Islam, die das Recht des Menschen auf Leben, Freiheit und Fortschritt respektiere, den Grundstein des Neo-Muʿtazilismus gelegt habe. Zwar wird ʿAbduh eingeordnet in die Geschichte des islamischen Reformismus, vertreten durch Wahhābīya, Sanūsīya und Mahdīya, den Inder Walī Allāh, den Iraner al-Afġānī, den Syrer al-Kawākibī (1854-1902), den Tunesier Ḥair ad-Dīn (ca. 1823-1890) und den Algerier Ibn Bādīs, die alle nach einer Erneuerung des islamischen Denkens durch Rückkehr zu Koran und Sunna sowie durch Einführung größerer Freiheit im Umgang mit diesen Quellen gestrebt hätten.¹⁵² Und zwar werden in aller Kürze der ägyptische Politiker und Unabhängigkeitsheld Saʿd Zaghlūl (1859-1927) sowie der ägyptische Autor Qāsim Amīn (1865-1908) genannt, die ʿAbduhs Betonung der „individuellen Freiheit des Menschen“ im Kampf gegen den Kolonialismus bzw. für die Befreiung der Frau aufgegriffen hätten.¹⁵³ Ins Detail (und über diese Allgemeinplätze hinaus) geht al-Qāḍī aber nur mit Blick auf ʿAbduh, dessen rationaler Umgang mit der Religion in jeder Hinsicht gelobt wird und von dem es heißt, daß er „nicht nur der Muʿtazila in dem, was sie vertraten, folgte und versuchte, ihre rationalistische Schule wiederzubeleben, zu verbreiten und auf die ägyptische Gesellschaft anzuwenden, sondern auch eine Leitfigur

¹⁵⁰ Qāḍī 1999, S. 42-43.

¹⁵¹ Ebd., S. 42.

¹⁵² Ebd., S. 43. Zu al-Afġānī auch auf S. 44-45. Auf S. 45-46 ist zudem die Rede von den Modernisierungsbestrebungen des Herrschers von Ägypten, Muḥammad ʿAlī (reg. 1805-1848), die zur Herausbildung der dortigen Neo-Muʿtazila beigetragen hätten.

¹⁵³ Ebd., S. 51.

und ein Denker war, der eine neue Methode im islamischen Denken begründete“, die Vernunft und Realität zum Ausgangspunkt nehme und auf gesellschaftlichen Fortschritt abziele.¹⁵⁴ Illustriert werden ‘Abduhs Rationalismus und Liberalismus durch eine Anzahl längerer Zitate, die in Verbindung mit den dazugehörigen Kommentaren al-Qāḍī dem, was von früheren Autoren zum Thema gesagt wurde, nichts Wesentliches hinzufügen. Konkret von der Mu‘tazila die Rede ist dabei nur in zwei eher oberflächlichen Vergleichen zwischen der Rolle der Vernunft im Exegesekonzept der Schule und ‘Abduhs sowie zwischen den intellektuellen Fähigkeiten der beiden.¹⁵⁵ Die *‘itizālīya al-ḡadīda*, von der al-Qāḍī berichtet, bleibt somit ein bloßes Synonym für das rationale und liberale Lager der islamischen Welt, das sich als in der Tradition des von ‘Abduh mitbegründeten Reformismus stehend begreift.

Einen Ausschnitt aus diesem Lager beschreibt der tunesische Autor Muḥsin al-Mīlī in seiner 1983 erschienenen Studie „Das Phänomen der Islamischen Linken“. Der Begriff „Islamische Linke“ geht großteils auf den erwähnten ägyptischen Philosophieprofessor Ḥasan Ḥanafī zurück, der 1981 eine Zeitschrift mit diesem Titel herausgab¹⁵⁶ und dessen Ideen im Zentrum der Untersuchung al-Mīlīs stehen. Es kommen hier aber noch eine Reihe anderer, von Ḥanafī beeinflusster Personen zu Wort: zum einen eine Gruppe islamischer Intellektueller, die für die 1974 in Beirut gegründete Zeitschrift „Der zeitgenössische Muslim“ (*al-Muslim al-mu‘āṣir*) arbeiteten, darunter Muḥammad Riḍā Muḥarrām, Muḥammad Fathī ‘Uṭmān und Saif al-Islām Maḥmūd, zum anderen die Mitte der 70er Jahre um die tunesischen Intellektuellen Aḥmīda an-Naifar (geb. 1942) und Ṣalāḥ ad-Dīn al-Ġurṣī (geb. 1954) entstandene „Bewegung der islamisch-progressiven Tendenz“ mit ihrem Blatt „15/21“ aus den 80er Jahren.¹⁵⁷

Geistige und historische Wurzeln der „Islamischen Linken“ sieht

¹⁵⁴ Ebd., S. 46.

¹⁵⁵ Ebd., S. 49-50, 48.

¹⁵⁶ Ḥanafī 1981. Die einzige erschienene Nummer der Zeitschrift enthält Artikel von Ḥanafī, dem ägyptischen Autor Muḥammad ‘Auda und dem links-islamischen iranischen Intellektuellen ‘Alī Šarī‘atī (1933-1977).

¹⁵⁷ Zu beiden Gruppen siehe Mīlī 1983, S. 28-33 und passim. Zur tunesischen Gruppe siehe Shahin 1997, S. 63-111, vor allem S. 78-80; Ġurṣī 2000 (zur Zeitschrift „15/21“, deren Titel auf die Ungleichzeitigkeit der im 15. Jh. der Hīġra lebenden islamischen und der den Anbruch des 21. Jhs. nach Christus erwartenden westlichen Welt anspielt, siehe S. 110-13).

al-Mīlī in der Mu‘tazila, der ‘Abduh-Schule und bestimmten Aspekten des „Erbes der Menschheit“. ¹⁵⁸ Dabei geschieht es zum ersten Mal, daß ein Forscher derartige Vorbilder und Einflüsse nicht auf interpretativem oder vergleichendem Wege konstatiert, sondern auf der Basis eindeutiger Selbstaussagen eines untersuchten Autors. Denn Ḥanafī hatte seine Zeitschrift mit einem Artikel eröffnet, in dem er seine „Islamische Linke“ ausführlich charakterisiert und sie dabei unter anderem als in ihrem theologischen Gehalt mu‘tazilitische Richtung (*ittiḡāh i‘tizālī fi l-‘aqīda*) beschreibt. ¹⁵⁹ Zudem hatte er sich in die Tradition des ägyptischen Modernismus gestellt. So war seine Zeitschrift, die ein Portrait al-Afgānīs auf dem Deckblatt trug, als Fortführung von dessen 1884 mit ‘Abduh in Paris herausgegebener pan-islamistischer Zeitschrift *al-‘Urwa al-wuṭqā* und von Rašīd Riḍās zwischen 1898 und 1940 in Kairo erschienener konservativ-reformistischer Zeitschrift *al-Manār* gedacht. ¹⁶⁰ Was das „Erbe der Menschheit“ (*at-turāt al-insānī*) betrifft, so ist damit vor allem das westliche Erbe gemeint, aus dem sich Ḥanafī meist auf vier Strömungen bezieht, die er alle auf die eine oder andere Weise in sein Projekt einfließen lassen will. Das ist der Marxismus mit seinem Ruf nach sozialer Gerechtigkeit, der Liberalismus mit seinem Ruf nach politischer, geistiger und religiöser Freiheit, der Nationalismus mit seinem Ruf nach nationaler Einheit sowie der Rationalismus mit seinem Anspruch, Realität und religiösen Texten ausschließlich mittels der Vernunft zu begegnen. ¹⁶¹

Diese Liste läßt ahnen, auf welcher breiter Ebene Ḥanafī seine Vorbilder sucht. Weiter unten werden wir sehen, daß er es hierbei keineswegs beläßt. Was al-Mīlī betrifft, läßt er sich von Ḥanafīs klarer Bezugnahme auf die Mu‘tazila denn auch nicht weiter beeindrucken, und nicht einmal im Ansatz bezeichnet er Ḥanafīs Denken als „mu‘tazilitisch“. Im Gegenteil spielt diese Bezugnahme in der kritischen Diskussion der Islamischen Linken, die den Hauptteil des Buches ausmacht, keine Rolle, was wirkt, als halte al-Mīlī Ḥanafīs selbsterklärten Mu‘tazilismus für eine vordergründige Angelegenheit. Darauf deutet auch hin, daß er unter der Überschrift „Mangelndes Verständnis und vorschnelles Urteilen“ Ḥanafīs Eile beim Hervor-

¹⁵⁸ Mīlī 1983, S. 17-26.

¹⁵⁹ „*Mādā ya‘nī l-yaṣār al-islāmī?*“, in: Ḥanafī 1981, S. 5-48, hier S. 14.

¹⁶⁰ Ebd., S. 5.

¹⁶¹ Vgl. unten, S. 292.

bringen unausgereifter Ankündigungen mit der Aussage beklagt, daß „Mut zwar mitunter ein Hinweis auf Furchtlosigkeit, Tiefgang und Selbstvertrauen ist, er aber mitunter auch umschlägt in Voreiligkeit, Ungeduld und Verfälschung der Fakten“.¹⁶² Die Bezugnahme der „Islamischen Linken“ auf bestimmte historische Vorbilder, darunter die Mu‘tazila, verstellt al-Mīlī also nicht den Blick für die Tatsache, daß ihre modernen Motive und Ziele der Bewegung ein eigenes intellektuelles Profil verleihen, das mit der klassischen Mu‘tazila eher wenig gemein hat. In der Tat läuft seine Kritik vielerorts auf die von Schoen erwähnte muslimische Klage hinaus, daß in den Entwürfen der „mu‘tazilitisch“ argumentierenden Erneuerer das religiöse Anliegen des Islam allzu leichtfertig über Bord geworfen werde.¹⁶³

c) *Der „zeitgenössische Mu‘tazilismus“ Naṣr Hāmid Abū Zaid aus der Sicht von Ġābir ‘Uṣfūr*

Derartige Klagen sind in einem weiteren arabischen Beitrag zum Thema nicht zu finden, was nicht nur mit dem dort besprochenen Denker, sondern auch mit dem Autor des Beitrags selbst zu tun hat: Der Ägypter Ġābir ‘Uṣfūr, seit 1993 Generalsekretär des Hohen Kulturrats seines Landes, ist ein prominenter Aufklärer und Säkularisierer, der mit einer mehr kulturellen als religiösen Formulierung des Islam kein grundsätzliches Problem hat. 1991 veröffentlichte er einen Artikel über ein umstrittenes Buch des erwähnten ägyptischen Literaturwissenschaftlers Naṣr Hāmid Abū Zaid, *Maḥfūm an-naṣṣ* („Der Begriff des Textes“). Das Besondere an dem Artikel, der schon in seiner Überschrift eine Verbindung zwischen diesem Buch und dem sogenannten „zeitgenössischen Mu‘tazilismus“ (*al-ītizāl al-mu‘āṣir*) proklamiert, liegt in zwei Dingen: Erstens werden Abū Zaid's Positionen hier inhaltlich mit Positionen des klassischen Mu‘tazilismus verglichen; zweitens werden seine als „mu‘tazilitisch“ bezeichneten Ansichten von den Ansichten anderer zeitgenössischer arabischer Autoren unterschieden, denen sich bei oberflächlicher Betrachtungsweise ebenfalls eine „mu‘tazilitische“ Grundhaltung nachsagen ließe. ‘Uṣfūr trifft also vergleichsweise präzise Aussagen darüber, worin der von ihm ausgemachte Mu‘tazilismus Abū Zaid's seiner Meinung nach liegt. Zum Verständnis dieser Aussagen kommen

¹⁶² Mīlī 1983, S. 118.

¹⁶³ Siehe z.B. ebd., S. 78-95, 124-29. Vgl. oben, S. 45.

wir um einige Worte zu Abū Zaid's Ansatz nicht herum.

In „Der Begriff des Textes“¹⁶⁴ versucht Abū Zaid, eine literaturwissenschaftliche Methode zum Verständnis des Koran zu entwickeln, die davon ausgeht, daß der Offenbarungstext, wie jeder andere Text, nicht uninterpretiert verstanden werden kann. Text und Textverständnis seien derart eng miteinander verbunden, daß die Interpretation nichts anderes sei als „die andere Seite des Textes“. Während Abū Zaid diesen Gedanken zwar zu großen Teilen aus dem islamischen Erbe herleitet, ist das Neue an seiner Herangehensweise sein unter anderem an der modernen Semiotik orientiertes Modell, das die koranische Botschaft als Ausdruck einer kommunikativen Beziehung zwischen „Sender“ und „Empfänger“ beschreibt. Natürlich ist es Gott, der hier sendet, und der Mensch, der empfängt; doch damit der Mensch die an ihn gerichtete Botschaft verstehen könne, bediene sich Gott des sprachlich-kulturellen Symbol- und Bedeutungssystems des Menschen. So wird der Koran in gewissem Sinne zu einem menschlichen Text und die Sprache und Kultur seiner ersten Empfänger zu unabdingbaren Schlüsseln zu seinem Verständnis. Wie bei dem Ägypter Amīn al-Ḥūlī (1895-1967), einem wichtigen Vorläufer Abū Zaid's, ist dies zunächst eine literaturwissenschaftliche Theorie. Sie ist aber, besonders bei Abū Zaid, mit einem religiösen und letztlich gesellschaftspolitischen Anliegen verbunden. Wenn Abū Zaid die in der Hermeneutik beheimatete Vorstellung betont, daß jede Textauslegung von dem spezifischen Verhältnis zwischen Interpret und Text abhängt, also eine individuelle Leistung ist, in die der Horizont des Interpreten mit einfließt, setzt er dem vorherrschenden offenbarungspositivistischen und die jeweilige Interpretation absolut setzenden Textverständnis ein Verständnis entgegen, das die Rolle des Interpreten mitreflektiert und somit relativ ist. Dennoch hält er an dem Gedanken fest, daß der Koran eine klare Botschaft enthält; nur unterscheidet er zwischen der ursprünglichen Bedeutung (*maʿnā*) koranischer Aussagen und ihrem in neuen Situationen immer neu zu erkennenden Sinn (*maǧzā*). Hintergrund dieser Sichtweise ist der Wunsch, allen ideologischen Denkweisen den Boden zu entziehen, die bestimmte historische Textverständnisse festschreiben wollen. Abū Zaid spart nicht mit Kritik an den Folgen solch autoritätshöriger

¹⁶⁴ Abū Zaid 1990. Ausführlich zu dem Buch und zu Abū Zaid's Umgang mit der Muʿtazila in Kapitel V.4.

Koranzugänge und der damit einhergehenden Vorherrschaft der Traditionalisten über weite Bereiche der Gesellschaft.¹⁶⁵

‘Uṣfūr preist Abū Zaid’s Buch in den höchsten Tönen als Ausdruck einer „mu‘tazilitischen“ Position, womit mehr gemeint ist als eine Rückkehr zu vorgefertigten Antworten. Denn Abū Zaid wird von ‘Uṣfūr zugleich als ungewöhnlich eigenständiger Denker beschrieben, dem es gelinge, die der Vergangenheit verhaftete traditionalistische und epigonenhafte Orientierung vieler Zeitgenossen (die sogenannten *ittiḡāhāt an-naqlīya al-ittibā‘īya*) durch eigenen Geistes Einsatz (*iḡṭihād*) zu überwinden. So bewirke sein Ansatz einen „epistemologischen Bruch zwischen zwei Abschnitten der Geistesgeschichte“ (*qaṭ‘a ma‘rifīya, tafṣilu baina marḡalatin wa-uḡrā*).¹⁶⁶ Was macht für ‘Uṣfūr Abū Zaid’s Mu‘tazilismus aus? Und wo sieht er den Punkt, an dem mit ihm ein neuer Abschnitt der arabisch-islamischen Reflexion beginne? Daß die Magisterarbeit Abū Zaid’s die Mu‘tazila zum Thema hat, weiß ‘Uṣfūr.¹⁶⁷ So leicht, aus dieser Tatsache bereits eine Wiederaufnahme mu‘tazilitischer Ideen abzuleiten, macht er es sich aber nicht, charakterisiert er Abū Zaid doch als Denker, der seine Theorien vor dem Hintergrund gegenwärtiger Probleme entwickelt. ‘Uṣfūr spricht vom „zeitgenössischen Ausgangspunkt“ (*al-muntalaq al-mu‘āṣir*) der Positionen Abū Zaid’s, das heißt von seinem Kampf für Aufklärung und Freiheit sowie seiner Kritik an der modernen Salafīya, deren „reaktionären Diskurs“ er beschuldige, gemeinsam mit dem „äußeren Feind“ die Unabhängigkeit der eigenen Kultur zu unterminieren. Während die Grundlagen von Abū Zaid’s Denken also in der Gegenwart lägen, sei seine Hinwendung zur Vergangenheit ein hiervon abgeleiteter zweiter Schritt: Die gesamte Dynamik seines eigenen Standpunkts werde von Abū Zaid auf die islamischen Diskurse früherer Jahrhunderte „projiziert“, indem er seinen modernen Standpunkt zu einem Bezugsrahmen (*iṭār marḡā‘ī*) mache, vor dessen Hintergrund er das Verhältnis zwischen Vergangenheit und Gegenwart beurteile. Abū Zaid frage nach dem Verhältnis zwischen seinen eigenen epistemologischen und gesellschaftsbezogenen Positionen und den historischen Parallelen, die mit ihnen korrespondierten (*al-muṣābahāt at-turāṭīya allatī*

¹⁶⁵ Siehe vor allem den ersten Teil seiner „Kritik des religiösen Diskurses“ (Abū Zaid 1992b, S. 65–136) und in deren deutscher Übersetzung das Gespräch zwischen Abū Zaid und Navid Kermani, S. 191–213.

¹⁶⁶ ‘Uṣfūr 1991, S. 30.

¹⁶⁷ Ebd., S. 44.

tatağāwabu ma'ahū). Und erst dieser sichtende Rückblick erschließe ihm den Wert des mu'tazilitischen Denkens mit seiner Betonung der menschlichen Vernunft sowie der Gerechtigkeit (*'adl*) und Einheit (*tauḥīd*) Gottes. Anstatt die mu'tazilitischen Ideen aber aus der Vergangenheit einfach zu übernehmen, entwickle Abū Zaid die ihnen zugrunde liegende rationalistische Grundhaltung fort. Dafür löse er diese Ideen aus ihrem ursprünglichen religiösen Bereich heraus und übertrage sie auf Bereiche des gesellschaftlich-politischen Handelns und der wissenschaftlichen Erkenntnis. Die Strukturmerkmale und Mechanismen des mu'tazilitischen Denkens fänden somit als unterschwellige, implizite Ordnung (*bi-waṣfihā nasaqan taḥṭīyan, muḍmaran*) in seine Argumentation Eingang.¹⁶⁸

Ist schon das eine recht genaue Beschreibung von Abū Zaid's Zugang zum arabisch-islamischen Erbe, geht 'Uṣfūr weiter, wenn er sich auf die inhaltliche Ebene von Abū Zaid's Schaffen begibt. In dessen Suche nach einem an der gesellschaftlichen Realität orientierten Koranverständnis sieht 'Uṣfūr klare Parallelen zu mu'tazilitischen Vorgängern. Abū Zaid's Geisteshaltung, die das „soziale Bewußtsein“ in den Mittelpunkt stelle, sei eine neue und zeitgenössische Form der mu'tazilitischen Geisteshaltung, die von der rationalen Feststellbarkeit von Gut und Böse ausgehe (*ṣūra ḡadīda, mu'āṣira, min al-'aqlānīya al-ītizālīya allatī tabda'u min „at-taḥṣīn wa-t-taqbīḥ al-'aqlīyain*“), den gesellschaftlich anerkannten Werten also eine objektive und unabhängige Existenz zumesse. Wie die Mu'tazila vertraue Abū Zaid auf die Vernunft in der Beurteilung der sozialen Wirklichkeit anhand eigener Maßstäbe und in den auf seinen Urteilen basierenden weiterführenden Überlegungen (oft theologischen Inhalts). Und wie bei der Mu'tazila ergäben sich bei Abū Zaid aus dieser Geisteshaltung weitergehende Prinzipien, die ihrerseits bereits im mu'tazilitischen Denken verwurzelt (*muta'aṣṣil*) seien. So schließe er von der göttlichen Gerechtigkeit auf die Fähigkeit und das Recht des Menschen, sich frei auf die Suche nach Erkenntnis und Wahrheit zu begeben; so betrachte er jede Erkenntnis wegen ihres menschlichen Charakters als relativ und dem Prinzip des Fortschritts unterworfen; und so

¹⁶⁸ Ebd., S. 30-32. Vgl. Abū Zaid's eigene Charakterisierung des von ihm vorgelegten Diskurses im Verhältnis zum alten arabisch-islamischen Erbe sowie zu zeitgenössischen, teils durch die Naḥḍa, teils aus modernen westlichen Quellen inspirierten Ideen: Abū Zaid 1995a, S. 9-12.

sehe er im Prinzip des Zweifels das Werkzeug, um die menschliche Erkenntnis voranzubringen.¹⁶⁹

Darüber, ob diese Prinzipien tatsächlich bereits im Mu‘tazilismus verwurzelt liegen, ließe sich gut streiten. Von der Schule selbst wurden sie in dieser Form jedenfalls nicht formuliert. ‘Uṣfūr Freiheits-, Relativitäts- und Fortschrittsbegriff ist modernen Zusammenhängen entnommen, was zeigt, daß hier nicht nur Abū Zaid’s Ansatz, sondern auch der Mu‘tazilismus selbst einer Interpretation unterzogen wird. Dennoch (oder gerade deshalb) gibt es für ‘Uṣfūr Grenzen, bei deren Überschreitung ein zeitgenössischer Denker die Bezeichnung „Mu‘tazilit“ nicht verdient. Abū Zaid’s tiefe Verwandtschaft mit der Schule liege darin, daß er versuche, die Gegenätze Religion und Philosophie auf rationalem Wege miteinander in Einklang zu bringen: Das Bild des modernen Forschers, das er in seinem Buch entwerfe, gleiche dem eines Mu‘taziliten, weil auch dieser moderne Forscher eine Verbindung zwischen seinen theologischen Überzeugungen und dem wissenschaftlichen Erkenntnisstand seiner Zeit bewirken wolle; deshalb handle es sich bei ihm „wirklich und nicht im übertragenen Sinne“ um einen zeitgenössischen Mu‘taziliten.¹⁷⁰ Ein solcher Forscher suche ein Textverständnis, das mit dem Bewußtsein seiner Zeit korrespondiere – einem Bewußtsein, das bei der rationalen Erkennbarkeit der Werte beginne und all die erwähnten, im Mu‘tazilismus verwurzelten Prinzipien nach sich ziehe; er strebe nach Umsetzung der mu‘tazilitischen Prinzipien ‘*adl* und ‘*tauḥīd*; und mit seinem Zugang zum Koran habe er Gerechtigkeit und eine Zurückweisung aller Formen von Unterdrückung nach Art des mu‘tazilitischen Prinzips „des Befehlens des sich Geziemenden und des Verhinderns des Verwerflichen“ zum Ziel.¹⁷¹

Abgesehen von diesen bereits recht detaillierten Punkten trägt Abū Zaid’s Ansatz für ‘Uṣfūr aber vor allem deshalb eine mu‘tazilitische Handschrift, weil in ihm bei aller Relativierung einzelner Interpretationsversuche konsequent an der Annahme eines festen und wahren Kerns des Koran festgehalten werde. Anders als der ägyptische Philosoph Fu‘ād Zakariyā (geb. 1928), der wegen der Relativität aller

¹⁶⁹ ‘Uṣfūr 1991, S. 33.

¹⁷⁰ Die Stelle im Original: *ad-dāris al-mu‘āṣir fī „mafḥūm an-naṣṣ“ aṣḥabū bi-l-mu‘tazilī fī ḡam‘ihī baina mā yuḥsinuhū min kalām ad-dīn taṣḍīqan wa-mā yuḥsinuhū min ‘ulūm ‘aṣrīhī au ḥikmatihī ta‘ammulan, bal inna ḥādā d-dāris mu‘tazilīyun mu‘āṣirun bi-l-ḥaqīqa lā l-maḡāz.*

¹⁷¹ Für alles: ebd., S. 33-34. Zu dem genannten Prinzip siehe unten, S. 140.

Interpretationen die Suche nach einem solchen Kern für sinnlos halte, gehe Abū Zaid von diesem Kern gerade aus und setze ihn mit der gelebten Realität in Beziehung. Anders als der erwähnte Adonis, der die Religion als ein vom Menschen hervorgebrachtes Phänomen begreife, begeben sich Abū Zaid auf die Suche nach der Verbindung zwischen den göttlichen und den menschlichen Aspekten von Religion. Für ihn forme die Religion den Menschen, der Mensch aber eben auch die Religion; und während solch eine Herangehensweise schon das Selbstverständnis vieler zeitgenössischer Muslime auf eine neue Grundlage stellen könne, liefere sie mit Blick auf die Offenbarungsgeschichte einen radikal neuen Textbegriff: Eine Theorie, der zufolge Gott mit den Menschen durch einen über zwei Jahrzehnte herabgesandten Text kommuniziert und die Gemeinschaft der ersten Hörer durch ihre Reaktionen an der Textproduktion indirekt Anteil gehabt habe, lasse keinen Platz für die Idee eines von aller Ewigkeit her in einer „wohlverwahrten Tafel“ vorformulierten Textes. Abū Zaid's Modell erinnere daher an die mu'tazilitische Theorie der „Erschaffenheit des Koran“, in der dieser ebenfalls mit der geschaffenen Umwelt des Menschen in Verbindung gesetzt werde.¹⁷²

Daß Abū Zaid trotz seines literaturwissenschaftlichen Zugangs dem göttlichen Ursprung des Koran einen so zentralen Platz einräumt, unterscheidet sein gesamtes denkerisches Projekt für 'Uṣfūr noch von anderen bekannten Entwürfen seiner Zeit: Weder grabe Abū Zaid wie der marokkanische Philosoph Muḥammad 'Ābid al-Ġābirī (geb. 1936) in der Tiefenstruktur des arabischen Denkens nach Foucaultschen „Epistemen“, noch spreche er wie der palästinensische Denker Fahmī Ġad'ān (geb. 1940) dem arabisch-islamischen Erbe seinen religiösen Charakter ab. Weder wende er sich diesem Erbe wie der libanesische Marxist Ḥusain Murūwa mit Hilfe einer „ideologisch-revolutionären“ Methode zu, noch beschreibe er den Koran wie der algerische Strukturalist Mohamed Arkoun als bloßen „sprachlichen Ausdruck einer mythologischen Struktur“ (*ḥiṭāb li-binya ustūriya*). Am ehesten gleiche Abū Zaid's Entwurf noch dem Projekt seines Lehrers Ḥanafī, obwohl er es an gedanklicher Strenge weit übertreffe. Wo die Berührungspunkte zwischen den beiden genau liegen, erklärt 'Uṣfūr leider nicht, doch scheint er sie zum Teil in Abū

¹⁷² Ebd., S. 34. Zum Begriff der „wohlverwahrten Tafel“ und der Idee der „Erschaffenheit des Koran“ siehe unten, S. 136-37.

Zaids „mu‘tazilitischer Vermittlungstätigkeit“ (*at-tawassuṭ al-ī‘tizālī*) zwischen den sogenannten „verfeindeten Brüdern“ zu sehen, von denen ‘Uṣfūr hofft, daß sie, durch Abū Zaids aufklärerisch-rationalen Diskurs geeint, dem übermächtigen offiziellen Religionsdiskurs erfolgreicher entgegentreten könnten.¹⁷³

‘Uṣfūrs Unterscheidung Abū Zaids von anderen Denkern seiner Zeit zeigt, daß sein „Mu‘tazilismus“ hier nicht als Teil einer zusammenhängenden Strömung, sondern – trotz moderner arabischer Vorläufer wie Amīn al-Ḥūlī¹⁷⁴ – als individuelle Leistung begriffen wird. Zugleich ist dieser „Mu‘tazilismus“ für ‘Uṣfūr nicht Ausdruck eines fortwirkenden bzw. wiedererwachten mu‘tazilitischen „Geistes“, sondern Resultat einer bewußten Auseinandersetzung Abū Zaids mit dem geistigen Erbe seiner Kultur. Anstatt eindimensionale Einflußlinien von der Mu‘tazila in die Gegenwart zu konstatieren, erklärt ‘Uṣfūr, wie es dem in zeitgenössischen Kontexten stehenden Abū Zaid gelingt, Aspekte des mu‘tazilitischen Erbes für seine Argumentation fruchtbar zu machen. Der von ‘Uṣfūr benutzte Begriff der Projektion (*isqāṭ*) ist deutlicher Ausdruck dieser Herangehensweise. Ansonsten ist auch ‘Uṣfūrs Beitrag stark interpretativ. Seine Analyse hält sich nicht lange damit auf, Abū Zaids Positionen mit denen der Mu‘tazila im Detail zu vergleichen, sondern begibt sich unmittelbar auf eine tiefere Ebene. So fragt ‘Uṣfūr nach den allen Einzelpositionen zugrunde liegenden gemeinsamen Prämissen und Intentionen der Schule und Abū Zaids: ihr Vertrauen in die rationale Begründbarkeit der gesellschaftlichen Werte, ihre Überzeugung vom göttlichen und wahren Charakter der koranischen Botschaft, ihr Versuch einer Anbindung des Koran an die Lebenswirklichkeit des Menschen, ihr Glaube an Freiheit und Fortschritt der stets relativen menschlichen Erkenntnis sowie ihr Streben nach sozialer

¹⁷³ Ebd., S. 35. Die Vorstellung einer mu‘tazilitischen Vermittlungstätigkeit geht vor allem auf die mu‘tazilitische Theorie der „Zwischenstellung“ (*al-manzila baina l-manzilatain*) zurück; vgl. unten, S. 123-25. Als „verfeindete Brüder“ (*al-iḥwa al-a’dā*) bezeichnet Ḥanaṭī, auf den ‘Uṣfūr hier wohl anspielt, gern die „Fundamentalisten“ und Säkularisten der arabisch-islamischen Welt, denen er zu mehr Einigkeit rät. Siehe z.B. Ḥasan Ḥanaṭī: „Die Aktualität eines ‘linken Islam“, in: *Gesichter des Islam*, 2. Orient-Tagung im Haus der Kulturen der Welt, 10.-12.12.1991, Berlin 1992, S. 81-111, hier S. 87; ders.: *Muqaddima fi ‘ilm al-istiḡrāb*, Beirut (*al-Mu’assasa al-ḡāmiyya li-d-dirāsāt wa-n-naṣr wa-t-tauzī*) 1992, S. 12-13.

¹⁷⁴ Dazu ‘Uṣfūr 1991, S. 36-41. Als Vorbild al-Ḥūlīs wird hier der Mu‘tazilit al-Ḡāḥiḻ genannt (S. 37).

Gerechtigkeit. Während 'Uṣfūr's eigenes Bild der Herangehensweise Abū Zaid's an den Koran in seinem Artikel deutlich zum Ausdruck kommt, läßt dieser immer auch eigene Ideen davon erkennen, was die Mu'tazila gedacht und gewollt habe. Wegen dieses im doppelten Sinne interpretativen Charakters seiner Darstellung gelingt es 'Uṣfūr, nachvollziehbar zu machen, warum Abū Zaid aus seiner Sicht die Bezeichnung „Mu'tazilit“ wirklich verdient.

d) *Die pejorative Verwendung des Begriffs „Neo-Mu'tazilismus“ bei Yūsuf Kamāl, Muḥammad al-ʿAbdah und Ṭāriq ʿAbd al-Ḥalīm*

Eine andere Art der muslimischen Literatur zum Thema sei am Ende dieses Abschnitts kurz behandelt. Sie verfügt weder über den analytischen Tiefgang eines 'Uṣfūr noch über das Vertrauen in die Kraft der Vernunft eines Bouamrane oder al-ʿAwwā. Dennoch ist sie für uns von Interesse. Die Rede ist von zwei Schriften aus den 80er Jahren, deren Titel aufhorchen lassen: „Die Modernisten: Die Mu'taziliten von heute“ heißt ein Buch des ägyptischen Autors Yūsuf Kamāl von 1985, „Die Mu'tazila zwischen Alt und Neu“ ein zwei Jahre später erschienenenes Werk von Muḥammad al-ʿAbdah und Ṭāriq ʿAbd al-Ḥalīm. Entgegen aller Erwartungen, die solche Titel wecken, erweisen sich diese Schriften rasch als unpräzise und voreingenommene Darstellungen der vermeintlichen Ansichten heutiger „Mu'taziliten“. Beide sind Zurückweisungen des islamischen Modernismus, was im Buch von Kamāl, das hier allein vorgestellt sei, in einem Vorwort des damaligen Führers der ägyptischen Muslimbruderschaft, ʿUmar at-Tilimsānī (1904-1986), entschieden begrüßt wird. Von den Argumenten der Autoren seien hier nur Grundlinien genannt, die Aufschluß darüber geben, mit was für einem Begriff von „Neo-Mu'tazilismus“ wir hier zu tun haben.

Kamāl nennt das modernistisch-mu'tazilitische Lager eine „neue Schulrichtung“ (*madḥab ḡadīd*). Daß er diese für das Anzeichen einer höchst ungesunden Entwicklung hält, zeigt schon eine maliziöse Bemerkung gegen Anfang des Buches, die diese Richtung als Ausdruck des 20. Jahrhunderts, für die islamische Welt das „Jahrhundert der Niederlage und des Untergangs“, bezeichnet.¹⁷⁵ Ausgangspunkt der Modernisten sei die Evolutionstheorie und die aus ihr, so heißt

¹⁷⁵ Kamāl 1985, S. 7. Weiter unten spricht er von der „kranken westlichen Denkströmung“ (S. 12).

es, abgeleitete Idee einer gesetzmäßigen „Entwicklung in Richtung der Zivilisation des Westens“. Neben Darwin orientierten sich die Modernisten an Denkern wie Durkheim, Freud und Marx, aus deren Ideen sie Konsequenzen zögen wie diese: „die Ablösung des Menschen von den spirituellen Werten mit dem Argument, sie seien bloßer Aberglaube; die Anbindung des Menschen an seine Instinkte mit dem Argument, nur sie seien die Realität; die Ablehnung jeder Gottheit außer der Materie als einzigem Seinsgrund und Seinszweck; also mit einfachen Worten eine Rückkehr zum alten Götzendienst in Form einer neuen *ḡāhiliya*.“¹⁷⁶ In Stichworten eine Auswahl der übrigen Argumente: Die von westlichen Denkern entwickelten Theorien seien aus wissenschaftlicher Sicht noch völlig unbewiesen; nur die Religion mache feste und sichere Vorgaben, die unabhängig von Ort und Zeit gültig seien; die Vernunft des Menschen unterliege zwangsläufig seiner Begierde; Philosophie und Wissenschaft seien kein Ersatz für das Befolgen der *Šarī‘a*; daher bleibe für Nicht-Muslime das Paradies prinzipiell verschlossen; ohnehin seien Thora und Evangelium verfälscht; im besetzten Palästina stünden die Muslime heute demselben Feind gegenüber wie während der Reconquista und der Kreuzzüge; der Islam sei geeignet als „Verfassung des Lebens, Erläuterung der Geschichte, Analyse der Politik und Planung der Zukunft“; die Modernisten hätten nur die Nachahmung der westlichen, luxuriös-materialistischen Lebensweise im Sinn; die Suche nach übergeordneten Prinzipien der *Šarī‘a* sei ein Versuch, diese auszuhöhlen; und die Modernisten maßten sich das Recht auf *ig̃tihād* an, ohne die traditionellen Bedingungen dafür zu erfüllen.¹⁷⁷ In einem Wort: Kamāl's Buch ist eine mit Argumenten aus dem populär-islamischen Spektrum durchsetzte, polemische Attacke gegen das modernistisch-westliche Lager der islamischen Welt.

All das hat mit der historischen Mu‘tazila freilich wenig zu tun, und sie wird in dem Buch denn auch nur am Rande erwähnt. Zwar macht Kamāl bei den Modernisten eine „Wiederbelebung“ mu‘tazilitischer Ansichten aus,¹⁷⁸ aber über Rezeptionswege und Anknüpfungspunkte werden wir von ihm nicht informiert. Auch wären die Mu‘taziliten sicher wenig erbaut, wenn sie erführen, welche

¹⁷⁶ Ebd., S. 11-12.

¹⁷⁷ Ebd., S. 12, 24, 25, 37, 30, 39, 43-44, 49, 44, 53, 54.

¹⁷⁸ Ebd., S. 7.

Positionen Kamāl ihren modernen Adepten nachsagt: Zurückweisung des Kalifatsgedankens, freie Vermischung der Geschlechter, Genehmigung von Zinswucher, Förderung von Sozialismus und Säkularismus, Aufweichung der *ḥadd*-Strafen, Legalisierung von Ehen zwischen Musliminnen und Buch-Gläubigen sowie Abwertung des Hadith lauten einige der Anklagepunkte.¹⁷⁹ Die zum Beleg angeführten Zitate aus den Schriften einzelner „Modernisten“ sind so reichhaltig, daß sie Kamāl's eigene Kommentare an Umfang weit übertreffen. Sie stammen von einem breiten Spektrum muslimischer Autoren, zwischen deren geistigen, regionalen und historischen Eigenheiten zu unterscheiden sich Kamāl die Mühe nicht macht. Im Gegenteil vertritt er die Auffassung, daß sich innerhalb dieses Lagers seit seiner Gründung durch Sayyid Aḥmad Ḥān keine nennenswerte Entwicklung vollzogen habe.¹⁸⁰ Dem Modernismus und seinen vom Teufel mit der griechisch-christlichen Kultur infizierten mu'tazilitischen Ahnen¹⁸¹ stellt Kamāl den „wahren Islam“ gegenüber, der sich an die Šarī'a und das in der Sunna bewahrte Vorbild des Propheten halte und auf die anerkannten sunnitischen Rechtsgelehrten der Vergangenheit baue. Der Begriff „Mu'tazila“ ist bei Kamāl also wenig mehr als ein negativ vorbelasteter Schmähdname, der die Modernisten als unislamische Außenseiter brandmarken soll. Seine Verwendung im Titel mag dem Ziel gedient haben, Neugier zu erregen; sein argumentativer Gebrauch im Inneren des Buches bleibt jedoch auf arg bescheidenem Niveau. Das zeigt sich nicht zuletzt daran, daß die Mu'tazila an den wenigen Stellen ihrer Erwähnung stets mit der Ḥārīḡīya in einem Atemzug genannt wird, so als handele es sich hier um ein und dieselbe Gruppierung.¹⁸²

¹⁷⁹ Ebd., S. 72-96.

¹⁸⁰ Ebd., S. 57. Die wichtigsten Namen lauten: Aḥmad Ḥān, Iqbāl, 'Abduh, 'Alī 'Abd ar-Rāziq, Qāsim Amīn, 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād, Taufiq al-Ḥakīm, Mālik Bin Nabī, Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr, Muḥammad Faṭḥī 'Uṣmān, Muḥammad Riḍā Muḥarrām, Muḥammad Sa'īd al-'Aṣmāwī, 'Abd al-Laṭīf Gazālī, 'Abdallāh al-'Alāyilī, Waḥīd ad-Dīn Ḥān, Mu'ammār al-Qaddāfi, Ḥasan at-Turābī, Fahmī Huwaidī, Muḥammad Salīm al-'Awwā, 'Amāra, Iḥsān 'Abd al-Quddūs und Aḥmad Kamāl Abū l-Maḡd. Viele dieser Namen und der erwähnten Argumente tauchen bei al-'Abdah und 'Abd al-Ḥalīm wieder auf. Zudem nennen sie Aḥmad Amīn, Zakī Naḡīb Maḥmūd, 'Abd as-Sattār ar-Rāwī und andere; 'Abda/'Abd al-Ḥalīm 1987, S. 129-39.

¹⁸¹ Kamāl 1985, S. 112: *zayyana lahum [ai li-l-mu'tazila] aṣ-ṣaiṭān taqāfat al-yūnān al-mamzūḡa bi-l-masīḥīya*.

¹⁸² Ebd., S. 7, 52, 110, 112, 114.

3. Die Problematik der Kategorie „Neo-Mu‘tazilismus“

a) Die unterschiedlichen bei der Behandlung des „Neo-Mu‘tazilismus“ zum Tragen kommenden Perspektiven

Der obige Überblick macht deutlich, daß man von der regelmäßigen Verwendung des Begriffs „Neo-Mu‘tazilismus“ und ähnlicher Kategorien nicht auf die Existenz einer im engeren Sinne zusammenhängenden Strömung oder eines Lagers mit diesem Namen schließen kann. Schon in der Frage, welche Denker als Hauptvertreter des „Neo-Mu‘tazilismus“ zu gelten haben und wer zu seinem näheren Umfeld gehört, ist sich die Forschung nicht einig. Während Amīn beispielsweise bei Khālid als arabischer Höhepunkt des Phänomens bezeichnet wird, taucht er bei Martin und Woodward nicht einmal auf. Auch von der Entstehung des Phänomens, seiner inhaltlichen Entwicklung und den sie bestimmenden Debatten herrscht kein klares Bild. Was den „Neo-Mu‘tazilismus“ im einzelnen ausmacht, bleibt ein knappes Jahrhundert nach seiner Entdeckung vage und kontextabhängig. Trotz gewisser Fixpunkte wie der regelmäßigen Herausstellung der Themen Freiheit und Vernunft als modernes mu‘tazilitisches Gedankengut und dem erläuternden Verweis auf bestimmte klassische Positionen der Schule werden die Ziele der sogenannten Neo-Mu‘taziliten von der Forschung auf höchst unterschiedliche Weise angegeben. Diese Probleme gehen nicht zuletzt auf eine Unklarheit in den Kriterien zurück, nach denen man moderne muslimische Denker als Neo-Mu‘taziliten klassifiziert hat. Verschiedene solche Kriterien sind zu erkennen, doch werden sie von den Autoren – den westlichen wie den muslimischen – nur selten ausführlich reflektiert, geschweige denn klar voneinander getrennt. Häufig sind mehrere dieser Kriterien auch nebeneinander präsent, werden aber alle zum Nachweis für ein und dasselbe Phänomen herangezogen. Jedes dieser Kriterien steht für eine Perspektive, die man einnehmen kann, wenn man im modernen islamischen Geistesleben nach einer Wiederbelebung mu‘tazilitischer Vorstellungen Ausschau hält. Den „Neo-Mu‘tazilismus“ moderner muslimischer Autoren hat man vor allem auf vier Arten konstatiert:

1. durch Verweise auf wissenschaftliche oder publizistische Arbeiten zur Mu‘tazila, in denen sich der betreffende Autor anerkennend oder zustimmend über die Schule bzw. zu einzelnen ihrer Ideen

- bzw. Prinzipien äußert oder dazu aufruft, diese neu zu bedenken bzw. sich zum Vorbild zu nehmen
2. durch das Herausstellen inhaltlicher Parallelen zum mu'tazilitischen Denken in den Äußerungen eines Autors, was häufig auf indirekte Einflüsse durch den Mu'tazilismus zurückgeführt wird
 3. durch das Herausstellen derartiger Parallelen, deren Existenz diesmal aber damit begründet wird, daß der betreffende Autor bewußt, aus taktischen Erwägungen heraus jedoch verdeckt an mu'tazilitische Theorien anknüpft
 4. durch den Nachweis expliziter Bezugnahmen eines Autors auf die Mu'tazila in seiner Beschreibung des eigenen Standpunkts

Die erste Perspektive zeigt sich am deutlichsten bei Caspar. Beginnend bei al-Qāsimī hat er aus einer Reihe wissenschaftlicher Arbeiten zur Mu'tazila das zu erwartende Wiederaufleben einer mu'tazilitischen Theologie abgeleitet. Die herausragende Figur dieser Art von neuem Mu'tazilismus ist der Historiker Aḥmad Amīn, den Caspar wegen seiner pro-mu'tazilitischen Geschichtsdarstellung zum modernen *vulgarisateur* des Mu'tazilismus erklärt. Als im „mu'tazilitischen Geist“ arbeitende Autoren nennt Caspar zudem die Wissenschaftler Abū Rīda, al-Ġurābī, Ġarallāh und Nader sowie den Pädagogen und Intellektuellen Bin Mīlād. Weil er den Neo-Mu'tazilismus ins Bewußtsein einer ganzen Forschergeneration gerückt hat, wurde Caspars Perspektive von einer Reihe nachfolgender Autoren übernommen. Stark vorhanden ist sie bei Khālīd, der außer über Amīns Trilogie und weitere der bei Caspar behandelten wissenschaftlichen Werke auch über einige zusätzliche historische Arbeiten zur Blütezeit des Mu'tazilismus berichtet. Übernommen wird Caspars Perspektive auch von Schoen, der sich ausdrücklich auf den französischen Forscher bezieht und einige der von ihm behandelten Autoren als Gewährsleute der „mu'tazilitischen Renaissance“ anführt. Deutlich kommt diese Perspektive außerdem bei Martin und Woodward zum Tragen, wenn sie Nasution auf der Grundlage eines akademischen Textes über Geschichte und Denken der Mu'tazila einen umfassenden Mu'tazilismus nach Art der alten *mutakallimūn* nachsagen bzw. Mernissi ausgehend von einigen positiven Äußerungen über die Schule dem mu'tazilitisch orientierten Lager zuordnen. Ist diese Perspektive bei westlichen Autoren also recht häufig anzutreffen, spielt sie in den Beiträgen muslimischer Autoren nur selten eine Rolle. Als einziger schließt sich dem genannten Kriterium hier der

auf Französisch schreibende Bouamrane an, bei dem die meisten der von Caspar genannten Autoren, die sich historisch-wissenschaftlich mit der Mu‘tazila beschäftigt haben, wieder auftauchen.

Die zweite Perspektive findet sich in Reinform vor allem bei Schoen, der Autoren, die sich im 20. Jh. für die These der menschlichen Handlungsfreiheit stark machen, grundsätzlich dem mu‘tazilitischen bzw. der Mu‘tazila zuneigenden Lager zuordnet, darunter ein Romanautor wie Muḥammad Kāmil Ḥusain sowie Denker von Ġa‘īṭ und aṭ-Ṭālibī über Ḥalafallāh und Ḥanafī, Mūsā und Šaltūt bis zu al-Maudūdī und Qutb. Ebenfalls vorhanden ist diese Perspektive bei Martin und Woodward, die Ḥanafis eindeutige Bezugnahme auf die Mu‘tazila unerwähnt lassen und ihn statt dessen auf der Basis etwas diffuser inhaltlicher Parallelen dem Lager der mu‘tazilitisch orientierten Autoren zurechnen. Auch unter Muslimen hat diese Perspektive einiges Gewicht. Früh hatte sie bereits ‘Abd ar-Rāziq eingeführt, der mit Bezug auf ‘Abduh die Meinung vertrat, jeden zeitgenössischen Muslim, der sich um eine Erneuerung des Islam bemüht, als Neo-Mu‘taziliten bezeichnen zu können. Im gleichen umfassenden Sinne finden wir diese Perspektive aber auch bei dem anti-mu‘tazilitischen Autor Kamāl sowie bei seinen Gesinnungsgenossen al-‘Abdah und ‘Abd al-Ḥalīm, für die der Begriff der Erneuerung freilich negativ besetzt ist. Alle „modernistischen“ Tendenzen – ob sie vertreten werden von dem indischen Reformers Aḥmad Ḥān, den ägyptischen Literaten ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād (1889-1964) und Taufīq al-Ḥakīm (1898-1987), dem der Muslimbruderschaft zuneigenden ägyptischen Juristen Muḥammad Salīm al-‘Awwā (geb. 1941), dem libyschen Revolutions- und Staatsführer Mu‘ammar al-Qaḍḍāfi (geb. 1942) oder dem sudanesischen Islamisten Ḥasan at-Turābī (geb. 1932) – sind ihnen Ausdruck „mu‘tazilitischer“ Sichtweisen. Eine ähnliche Brille trägt Bouamrane, der Laḥbābī wegen seiner Betonung der Handlungsfreiheit des Menschen als modernen Erneuerer des Mu‘tazilismus sieht. Darüber hinaus ist diese Perspektive bei all jenen vorhanden, die ‘Abduh wegen Parallelen zum mu‘tazilitischen Denken als von der Schule beeinflusst beschreiben. Darunter sind sowohl westliche Forscher wie Caspar und Schoen als auch muslimische Autoren wie Diyāb, al-‘Awwā und al-Qāḍī.

Der Übergang von der zweiten zur dritten Perspektive ist fließend, denn wer im Denken einer Person Parallelen zu mu‘tazilitischen Anschauungen ausmacht, kann sich diese entweder durch die Annahme eines fortwirkenden bzw. wiedererstarkten mu‘tazilitischen

Einflusses erklären oder durch eine bewußte, aber eben unausgesprochene Entscheidung der betreffenden Person. Bestes Beispiel für letztere Möglichkeit ist Caspar, der dem von ihm als Muʿtaziliten gezeichneten ʿAbduh eine verborgene Strategie unterstellt: „il évita, à dessein croyons-nous, de se réclamer de ces théologiens, même quand il adoptait leurs idées.“¹⁸³ Caspar hat auch an dieser Stelle Einfluß auf spätere Autoren ausgeübt, der in dieser Deutlichkeit aber auf muʿtazilitische Ausdeutungen von ʿAbduhs Theologie beschränkt blieb. Daß diese Perspektive im Verlauf des 20. Jhs. an Bedeutung verlor, dürfte vor allem auf die gestiegene Akzeptanz von Bezugnahmen auf die Muʿtazila zurückzuführen sein. Zwar schwingt sie in Khālid's Idee einer Flucht in muʿtazilitische Argumentationsweisen noch mit, doch er scheint hier mehr an offene Rückgriffe auf Muʿtazilitisches gedacht zu haben, mit denen sich argumentative Freiräume erkämpfen lassen, als an ein heimliches Einflechten muʿtazilitischer Ideen in die Diskussion. Aktuell wird diese Perspektive aber noch einmal bei ʿUṣfūr, der meint, daß Abū Zaid seine Anlehnung an muʿtazilitische Vorbilder mitunter verberge.¹⁸⁴

Die Einnahme der vierten Perspektive ist die unmittelbarste und eindeutigste Möglichkeit, eine moderne muʿtazilitische Einstellung zu konstatieren. Da es an zeitgenössischen Denkern, die den eigenen Standpunkt explizit als einen muʿtazilitischen charakterisieren, aber mangelt, dürfte diese Perspektive eigentlich nur selten zum Tragen kommen. Die Behauptung, daß es in der Moderne selbsterklärte Muʿtaziliten gibt, ist dennoch in mehreren Arbeiten zu finden; nur wird sie hier meist nicht ausreichend bewiesen. So bleibt Khālid für die zitierte Aussage, daß, beginnend mit Aḥmad Ḥān, „Indian Muslim modernists loved to call themselves neo-Muʿtazila“, einen Beleg leider schuldig.¹⁸⁵ Wenn Goldziher mit Blick auf die Modernisten in Indien von Bestrebungen spricht, „welche die an dem Alten Festhaltenden gern als die neue Muʿtazila bezeichnen“, dann hat er damit im Gegensatz zu Khālid jedenfalls eine Fremdzuschreibung im Sinn.¹⁸⁶

¹⁸³ Caspar 1957, S. 158.

¹⁸⁴ Hierzu unten, S. 402, Fn. 131.

¹⁸⁵ Khālid 1969, S. 323.

¹⁸⁶ Goldziher 1910, S. 313. Das gilt auch für Murray T. Titus, der mit Blick auf die Bewegung Aḥmad Ḥāns schreibt, der Begriff „neo-muʿtazilitisch“ „is used by certain persons to describe the followers of the movement, as they resemble a group of rationalistic Islamic theologians of the eighth century A.D., called Muʿtazilites, who revol-

Genauso vage bleibt eine Stelle bei Caspar, der davon berichtet, daß sich Amīn im privaten Kreis gern als Mu‘taziliten bezeichnet habe, denn als Beleg dafür werden nur „ägyptische Freunde“ Caspars genannt, die derartige Äußerungen von Amīn vernommen hätten.¹⁸⁷ Überhaupt steht diese Angabe zu der von Caspar an anderer Stelle geäußerten Ansicht im Widerspruch, daß Amīn den von seinen Schülern ersonnenen Spitznamen „der Sunnit“ wegen seiner frommen und skrupulösen Grundhaltung durchaus verdient habe.¹⁸⁸ Für die Einnahme der vierten Perspektive entscheidet sich auch von Kügelgen, die davon spricht, „die Selbstsicht der Autoren im Rahmen der Neubegründung der arabischen Geistesgeschichte zu benennen, d.h. zu zeigen, in welche Tradition sie sich stellen“,¹⁸⁹ was aber nur durch positive Aussagen der Autoren zu Mu‘tazila, Aš‘arīya bzw. Philosophie und nicht durch entsprechende Selbstbezeichnungen nachgewiesen wird. Ähnlich ist es bei Martin und Woodward, die Nasution als „self-proclaimed Mu‘tazilite“ darstellen, dafür außer einem Text über Geschichte und Denken der Schule aber keinen konkreten Beleg geben.¹⁹⁰ Der einzige in der Literatur behandelte moderne Denker, dessen Bezug auf die Schule im Sinne einer Selbstbeschreibung eindeutig ausfällt, ist Ḥanafī. Davon abgesehen, daß diese Bezugnahme bei ihm nur eine unter vielen ist, wird Ḥanafī aber von al-Mīlī, der in seiner Studie über die „Islamische Linke“ den programmatischen Bezug des Ägypters auf die Schule erwähnt, nicht ernsthaft als Mu‘tazilit beschrieben. Folgen könnte man der vierten Perspektive schließlich noch mit Blick auf den kurz erwähnten Jordanier Diyāb; nur hat bislang weder die westliche noch die muslimische Forschung von ihm Notiz genommen.

ted against the current orthodox teachings of their day“; Titus 1930, S. 208. Daraus macht Ġarallāh: „Sie nannten sich selbst Neo-Mu‘tazila (*al-mu‘tazila al-ġadīda*) in Nachahmung der alten Mu‘tazila, die in ihrer Zeit den verbreiteten religiösen Lehren widersprachen.“ Ġarallāh 1947, S. 228. Bei De Lacy O’Leary heißt es, Aḥmad Ḥān und seine Anhänger „identified themselves with the Mu‘tazilites“; O’Leary 1923, S. 97. Alle drei Autoren geben keine Belege.

¹⁸⁷ Caspar 1957, S. 200, Fn. 1.

¹⁸⁸ Ebd., S. 179.

¹⁸⁹ Kügelgen 1994, S. 327.

¹⁹⁰ Martin/Woodward 1997, S. 153; vgl. ebd., S. 2, 158, 200.

b) *Kritik der vorgestellten Perspektiven*

Was ist von diesen Perspektiven nun zu halten? Welche von ihnen kann bei der Isolierung „mu‘tazilitischer“ Erneuerungsbestrebungen in der modernen islamischen Geistesgeschichte nützen? Welche von ihnen entspricht am ehesten dem Verhältnis arabisch-islamischer Denker zur Mu‘tazila? Und welche von ihnen wirft nur wenig brauchbare Erkenntnisse ab oder führt in die Irre? Wie der kritische Blick auf die vorgestellten Perspektiven zeigt, ist jede von ihnen mit bestimmten Schwächen und Problemen behaftet.

Was die erste Perspektive betrifft, so wurde sie bereits ausführlich von Gardet und implizit auch von van Ess kritisiert. Das von Gardet auf ein „renouveau des études mu‘tazilites“ heruntergestützte akademische Interesse von Muslimen an der Mu‘tazila wird bei ihm von der Erforschung der Schule durch westliche Wissenschaftler nicht wesentlich unterschieden. Gardets Kritik an dem von Caspar eingeführten Beurteilungskriterium war notwendig und ist es bis heute. Denn wenn Martin und Woodward von der Tatsache, daß Nasution mit rationalen und kritischen Argumenten über die Schule spricht, auf den bei ihm vorhandenen „rationalen und kritischen Geist“ der Mu‘tazila schließen,¹⁹¹ bleiben sie damit klar innerhalb des von Caspar begründeten Paradigmas. Wenn sie aus dem Indonesier wegen seiner positiven Bewertung der Mu‘tazila gar einen mu‘tazilitischen *mutakallim* machen,¹⁹² gehen sie über Caspar, der sich hinsichtlich der möglichen Folgen des erneuten Interesses an der Schule auf die moderne islamische Theologie ja am Ende durchaus vorsichtig geäußert hat, sogar entschieden hinaus. Die beiden Amerikaner erliegen mit ihrer Darstellung also genau dem Irrtum, der dieser ersten Perspektive zugrunde liegt: Sie gehen wie selbstverständlich davon aus, daß es sich bei modernen akademischen bzw. publizistischen Beschreibungen der Schule, in denen diese im weitesten Sinne positiv beurteilt wird, um den Ausdruck eines Denkens handelt, das sich deswegen selbst auf sinnvolle Weise als „mu‘tazilitisch“ bezeichnen läßt. Abgesehen davon, daß eine solche Sichtweise dem Selbstverständnis christlicher arabischer Autoren, von denen sich einige ebenfalls

¹⁹¹ Ebd., S. 119.

¹⁹² Ebd., S. 172.

sehr anerkennend zur Mu‘tazila geäußert haben,¹⁹³ kaum gerecht werden dürfte, führt dieser Ansatz nicht automatisch zum Auffinden echter „Neo-Mu‘taziliten“. Denn ein Autor, der das klassische islamische Denken behandelt, muß ja über keinen eigenen theologischen oder anderwärtig programmatischen Ansatz verfügen. So sind viele der von Caspar genannten Personen Forscher, nicht Denker. Und obwohl ihre Namen in unserem Zusammenhang gern wiederholt werden, kann man sie, wie auch Caspar zugibt, als Vertreter einer „neo-mu‘tazilitischen“ Theologie nicht bezeichnen.

Das heißt nicht, daß Autoren, die in akademischen oder publizistischen Zusammenhängen über die Schule schreiben, nicht moderne Mu‘taziliten sein können. So scheint Nasution das mu‘tazilitische Denken ja durchaus für die Modernisierung des Islam im indonesischen Raum fruchtbar gemacht zu haben. Wenn man das Urteil, daß es sich bei ihm um einen modernen Mu‘taziliten handelt, aber allein auf einer von ihm verfaßten Darstellung historischer Aspekte der Mu‘tazila aufbaut und dabei die Frage außer acht läßt, wie sich sein Interesse an der Schule in eigene Positionen zu religiösen, gesellschaftlichen und politischen Fragen übersetzt, stellt man ihn mit Autoren wie al-Qāsimī, Nader und ‘Amāra auf eine Ebene, die ebenfalls alle über die Mu‘tazila gearbeitet haben, ansonsten aber völlig unterschiedlichen geistigen Lagern angehören. Um zu klären, woraus der Mu‘tazilismus eines modernen Autors besteht, reicht es also nicht, seine Beschäftigung mit der Schule und seine positive Bewertung derselben zu konstatieren, sondern man muß darlegen, mit welchem Ziel und in welchen Zusammenhängen er mu‘tazilitische Positionen in seiner Eigenschaft als Denker nutzbar macht. Sein „Mu‘tazilismus“ muß also, über den Verweis auf klassische Vorbilder hinaus, mit Inhalten gefüllt werden. Denn wenn sich der ‘Abduh-Anhänger Nasution, der am französischen Strukturalismus orientierte Arkoun, der links-islamische Philosoph Ḥanafī, die Feministin Mernissi, der Linguist Abū Zaid und der mit marxistischen Ideen sympathisierende Islamist ‘Amāra zur Mu‘tazila äußern, kommen sie dabei zu Resultaten, deren Unterschiede man durch die Zusammenfassung dieser Personen zu „Defenders of Reason in Islam“ zu sehr verwischt.

¹⁹³ Neben den genannten Anawati und Nader sei hier auf den Iraker Suhail Qāṣā verwiesen; vgl. unten, S. 192-93, 442-44.

Auf die hier geforderte inhaltliche Ebene begibt sich, wer aus der zweiten bzw. dritten Perspektive schaut und zeitgenössische Muslime aufgrund eines Vergleichs mit mu'tazilitischen Positionen als moderne Mu'taziliten beschreibt. Scheinen die Probleme der ersten Perspektive mit dieser Art des Herangehens überwunden, hat sie neue Probleme zur Folge. Denn wenn es an klaren Bezugnahmen eines Autors auf die Schule fehlt, müssen Kriterien her, anhand derer über den „mu'tazilitischen“ Charakter seiner Haltung entschieden werden kann. Vernunft und Freiheit lauten die hier meist als Maßstab angelegten Konzepte, deren überdurchschnittliche Betonung in den Äußerungen moderner Muslime diese für manche Beobachter bereits zu neuen Mu'taziliten adelt. Auch diese Sichtweise greift aber zu kurz. Zwar ist richtig, daß moderne muslimische Autoren, die sich der Förderung rationaler und anti-deterministischer Denkweisen verschrieben haben, in einer gewissen geistigen Verwandtschaft zur Mu'tazila stehen. Die Themen Vernunft und Freiheit sind im modernen islamischen Denken aber derart verbreitet, daß sie als Kriterium der Trennung zwischen „mu'tazilitischen“ und „nicht-mu'tazilitischen“ Muslimen nicht dienen können. Denn so wenig wie jeder, der nach sozialer Gerechtigkeit ruft, Marxist ist, ist nicht jeder Vertreter von Vernunft und Freiheit Mu'tazilit. Der Einsatz für diese Prinzipien wird also erst dann mu'tazilitisch, wenn er im Namen der Schule geschieht. Das gilt besonders, da sich diese Konzepte ja auch aus anderer, nicht zuletzt westlicher Quelle herleiten lassen. Wer das nicht berücksichtigt, endet dabei, jede in irgendeiner Form zum Gebrauch der Vernunft und zum Glauben an die Freiheit des Menschen aufrufende muslimische Stimme als eine neo-mu'tazilitische zu begreifen, womit die Kategorie an Aussagekraft stark verliert. Sie ist dann bloßes Synonym für einen sich islamisch definierenden oder gar nur von Muslimen vertretenen Rationalismus und Liberalismus, wie es der oben zitierte Amīn meint, wenn er von einer mu'tazilitischen Färbung der Nahḍa spricht. Wer auf diese Weise an das Problem herangeht, kommt aber nicht darum herum, wie Amīn ebenfalls anzuerkennen, daß die Ideen der Nahḍa-Vertreter bezüglich Vernunft und Freiheit längst nicht nur aus mu'tazilitischer Quelle stammen und oft genug auf eine Religionskritik hinauslaufen.¹⁹⁴

Das sind noch nicht alle Probleme dieser Herangehensweise.

¹⁹⁴ Amīn 1933-36, Bd. 3, S. 207. Vgl. oben, S. 63-64.

Oben haben wir gesehen, daß ‘Uṣfūr’s Verständnis der Ideen Abū Zaid’s auf eigenen Ansichten darüber beruht, für welche Ideale die Mu‘tazila steht. Dasselbe gilt im Grunde auch für Kamāl, der die Mu‘taziliten unter anderem als Vorläufer der Befürworter von Ehen zwischen Musliminnen und Angehörigen anderer Buchreligionen sieht. Solche mit einem eigenen Mu‘tazilismus-Begriff antretende Darstellungen sind nicht nur Ausdruck inner-muslimischer Differenzen über die Bedeutung des mu‘tazilitischen Erbes. Denn auch für die Islamwissenschaft gilt, daß sie nicht anders als mit einem eigenen Vorverständnis davon, wofür die Schule steht, an die Beurteilung moderner „mu‘tazilitischer“ Tendenzen herangehen kann. So hält Caspar, der seine Sympathien für die Schule nicht zu verbergen sucht, die Verteidigung des Islam mit den geistigen Waffen der Gegner für einen Fixpunkt mu‘tazilitischer Aktivität, dessen Vorhandensein bei ‘Abduh aus diesem einen Mu‘taziliten macht. Dasselbe Bild verwendet Khālid, und es ist auch in Schoens Idee der angestrebten Verteidigung nach außen und Reform nach innen präsent. Martin und Woodward fügen dem Image der Schule einen weiteren Aspekt hinzu, wenn sie die Bereitschaft zum friedlichen Dialog als essentiellen Bestandteil ihres Geistes herausstellen,¹⁹⁵ eine Einschätzung, die westliche Forscher nicht immer teilen. So hatte Goldziher die Mu‘tazila mit Blick auf ihren in der *miḥna* zutage getretenen Dogmatismus als „bis zum äußersten intolerant“ beschrieben.¹⁹⁶

Wo moderne Parallelen zum mu‘tazilitischen Denken beginnen und wo sie enden, beurteilt jeder Beobachter also entsprechend seines eigenen Bildes der Schule. Vor diesem Hintergrund ist erfreulich, wenn man bei einem Autor wie ‘Uṣfūr die Maßstäbe für die Grenzziehung zwischen dem „mu‘tazilitisch“ argumentierenden Abū Zaid und seinen die Mindestanforderungen eines Neo-Mu‘tazilismus nicht mehr erfüllenden Denkerkollegen so klar dargelegt bekommt. Viel zu oft werden moderne Muslime nämlich schlicht in zwei Lager geteilt: ein pro-mu‘tazilitisches, rationalistisches und ein die Schule ableh-

¹⁹⁵ Martin/Woodward 1997, S. 10.

¹⁹⁶ Goldziher 1910, S. 117. Zu Martin und Woodward meint Keith Lewinstein: „the book contains an idealized view of the Mu‘tazila reminiscent of those nineteenth-century European scholars who took them to be free thinking, liberal, and rational. Both the dogmatism and pietism of the classical Mu‘tazila are seriously underplayed here and historians nowadays have a different view.“ *MESAB* 34 (2000), S. 220-21, hier S. 221. Zur *miḥna* siehe unten, S. 127-30.

nendes, konservatives bzw. „orthodoxes“. Weil ihre Wahrnehmung des modernen islamischen Geisteslebens oft von ihren Kenntnissen über die dogmatische Entwicklung des frühen bis klassischen Islam bestimmt ist, ist diese Art der Klassifizierung gerade von Islamwissenschaftlern älteren Typs zu erwarten. So liegt Caspars ‘Abduh-Sicht ein von der klassischen Situation ausgehendes Bild zugrunde, in dem viele der späteren Kompromißformulierungen zwischen den idealisierten Lagern Mu‘tazila und Aš‘arīya ausgespart bleiben.¹⁹⁷ Aber auch jüngere Fachleute wie Martin und Woodward, die den fundamentalistisch-ḥanbalitischen „Defenders of God“ die aufgeklärt-mu‘tazilitischen „Defenders of Reason“ gegenüberstellen,¹⁹⁸ arbeiten mit Lagerkategorien aus der Zeit des klassischen Islam und übergehen so das Neue und Eigene der modernen Situation. Zu finden sind derartige Rückgriffe auf vertraute Etiketten aber nicht nur in der westlichen Orientalistik, sondern auch bei muslimischen Autoren wie Bouamrane, Diyāb und Kamāl.

Die verlässlichste Methode zur Feststellung eines „Neo-Mu‘tazilismus“, der diesen Namen wirklich verdient, ist vor diesem Hintergrund die Suche nach selbsterklärten Mu‘taziliten. Die Einnahme dieser vierten Perspektive ist aber schwierig, da sich moderne Muslime nur selten als Mu‘taziliten bezeichnen. Den Grund hierfür mag man in dem durch ihre jahrhundertelange Verketzerung negativen Image der Schule sehen. Außerdem scheint die wörtliche Bedeutung des Begriffs *ʾiʿtizāl* als „Rückzug, Absonderung, Separation“, in dem die von vielen Muslimen gefürchtete Idee einer Spaltung der Gemeinschaft mitschwingt, kein gutes Argument für seine moderne Verwendung. Ḥanafī und Diyāb, die einzigen mir bekannten arabischen Autoren, die sich selbst explizit als Mu‘taziliten bezeichnen, zeigen aber, daß es nicht nur in linken, sondern auch in konservativ-islamistischen Kreisen möglich geworden ist, mit dem Namen der Schule in eigener Sache zu werben, was den Schluß nahelegt, daß man das Ausbleiben entsprechender Selbstbezeichnungen bei anderen Autoren ernst nehmen sollte. Ḥanafī und Diyāb zeigen zudem, daß selbst bei jenen, die ihren Mu‘tazilismus offen verkünden, nicht ungeprüft auf ein sinnvollerweise als „mu‘tazilitisch“ zu

¹⁹⁷ Vgl. Verf. 2002, S. 261-62.

¹⁹⁸ Martin/Woodward 1997, S. 6. Sie beziehen sich hier auf Bruce B. Lawrence: *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*, New York 1989.

bezeichnendes Programm geschlossen werden darf. Dafür wirken ihre Eigendarstellungen zu sehr wie diesmal von der betreffenden Person selbst ausgehende Formen der Etikettierung. Relativiert werden diese noch dadurch, daß Ḥanafī zahlreiche weitere Attribute für sich in Anspruch nimmt und *Diyāb*s Argumente, wie wir sehen werden, dem strengen Rationalismus der Mu‘tazila so wenig ähneln, daß es schwer fällt, ihm in seinem Selbstbild zu folgen.

Die Rede vom Neo-Mu‘tazilismus, ob durch westliche oder muslimische Autoren, erweist sich bei näherem Hinsehen also als reichlich unsichere Angelegenheit. Moderne Muslime, auf die der Begriff ohne Einschränkung zutrifft, finden sich nicht. Der sogenannte *inspireteur* der Bewegung hat sich zu der Schule kaum geäußert, und sein Verhältnis zu ihr bleibt umstritten. Der sogenannte *vulgarisateur* der Bewegung, ein Historiker, wird bald als ihre zentrale Figur beschrieben und bald ganz übergangen. Das Feld angeblicher mu‘tazilitischer Denkweisen in der Moderne – von einem pakistanischen Islamisten bis zu einer marokkanischen Feministin – könnte breiter kaum sein. Dazu kommt, daß von Muslimen der Begriff insgesamt eher wenig verwendet wird und al-‘Awwā die Existenz einer „neo-mu‘tazilitischen“ Schule gar leugnet. ‘Uṣfūr’s Beitrag, in dem am überzeugendsten von modernen mu‘tazilitisch beeinflussten Ideen berichtet wird, beschreibt deren Vertreter Abū Zaid als echte Ausnahmeerscheinung. Das Denken der beiden einzigen selbsterklärten modernen arabischen „Mu‘taziliten“ hat miteinander höchstens am Rande zu tun. Die lange Liste von Autoren, die man als Erneuerer des Mu‘tazilismus bezeichnet hat, ließe sich ausgehend von der zweiten und dritten, aber auch von der ersten der erwähnten Perspektiven noch stark erweitern. Denn die Literatur zum Thema hat weder alle arabisch-islamischen Autoren, die sich in der Moderne positiv zur Mu‘tazila geäußert haben, noch alle wichtigen Fürsprecher der Prinzipien Vernunft und Freiheit erfaßt. Wie wenig die genannten Perspektiven bei dem Versuch, den modernen Islam auf Mu‘taziliten hin zu durchforsten, aber taugen, wurde eben gezeigt. Nun könnte man fragen, ob es zuverlässigere Kriterien gibt, die es einem ermöglichen, auf sinnvolle Weise von einer „mu‘tazilitischen Erneuerung“ im islamischen Denken zu sprechen. Anstatt aber eine eigene Definition des „Neo-Mu‘tazilismus“ zu versuchen und so eine neue Runde in dem sich hier auftuenden argumentativen Zirkel zu eröffnen, sei aus diesem Zirkel im folgenden herausgetreten und das Thema möglichst unabhängig von besagter Kategorie untersucht.

KAPITEL II

THEOLOGIE UND ERBE IM MODERNEN ARABISCHEN DISKURS

Das Problem bei der Rede über den Neo-Mu‘tazilismus, das hat das vergangene Kapitel ergeben, liegt nicht in der Frage nach der richtigen Perspektive für seine Beschreibung, sondern in der Rede von diesem Phänomen selbst. Die unscharfe und mißverständliche Kategorie verleitet zu dem Gedanken, daß es in der modernen arabisch-islamischen Welt Denker, ja womöglich zusammenhängende Gruppen von Denkern gibt, die sich selbst als Mu‘taziliten begreifen und vornehmlich an der Erneuerung und Fortentwicklung des mu‘tazilitischen Erbes arbeiten. Als Neo-Mu‘taziliten wurden nicht nur Einzelpersonen bezeichnet, denn die modernen Adepten der Schule wurden wiederholt auch als Strömung, Schule, Bewegung oder Lager dargestellt. Zur Illustration dessen, was diese Personen für richtig halten und wofür sie eintreten, wurde meist auf die Eckdaten des mu‘tazilitischen Denkens verwiesen. Daß manchen mu‘tazilitischen Positionen (der positiven Bewertung der Vernunft und der Bejahung der menschlichen Handlungsfähigkeit) aus „neo-mu‘tazilitischer“ Sicht größeres Gewicht zukommt als anderen (der Betonung der göttlichen Transzendenz und der Erschaffenheit des Koran), hat man auf die veränderten Bedingungen der Moderne zurückgeführt. Insgesamt erscheinen die Neo-Mu‘taziliten als Denker, die an einen bestimmten Traditionsstrang anknüpfen und „in seinem Geiste“ um seine Aktualisierung bzw. Weiterentwicklung ringen, wie es sich, *mutatis mutandis*, von den Neomarxisten, den Neopositivisten, den Neukantianern, den Neuhegelianern und den Neuplatonikern sagen läßt.

Während diese Strömungen jedoch klar benennbare Vertreter, nachvollziehbare inhaltliche Debatten sowie Formen der Gruppenbildung und Institutionalisierung aufweisen, gilt das für die im vergangenen Kapitel erwähnten „Neo-Mu‘taziliten“ kaum, was den Schluß nahelegt, daß der entsprechende Begriff, als Lagerkategorie verstanden, über keine reale Entsprechung verfügt. Zwar ist es durchaus so, daß die Mu‘tazila in der modernen arabischen Welt – und nur von ihr ist hier die Rede – von vielen Autoren bemerkenswert positiv bewertet wird und sich manche von ihnen zur Begründung

ihrer Anschauungen explizit auf die Schule berufen. Als „Neo-Mu‘tazilismus“ wäre dieses Phänomen, wie im folgenden erklärt werden soll, aber schlecht charakterisiert. Um es zu beschreiben, sind daher andere Kategorien vonnöten, Kategorien, die der Situation der fraglichen Denker und ihrem Verhältnis zum theologischen Erbe des Islam besser entsprechen. Wie diese Situation und dieses Verhältnis beschaffen sind und was sich daraus für die Analyse des modernen arabischen Umgangs mit der Mu‘tazila ergibt, wird in diesem Kapitel in zwei Abschnitten diskutiert. Im ersten geht es um die historischen Hintergründe und institutionellen Rahmenbedingungen theologischer Denkweisen im modernen Islam sowie um die Frage, inwieweit man theologisch gefärbte Äußerungen moderner Muslime als Ausdruck eines genuin theologischen Anliegens verstehen darf. Im zweiten geht es um die Bedeutung des Erbes im modernen arabischen Diskurs und um die Frage, mit welcher Art von Kategorien sich die Auseinandersetzung über das Erbe am besten beschreiben läßt.

1. *Islamisch-theologisches Denken zwischen Tradition und Moderne*

a) *Zur Entwicklung des kalām bis ins 20. Jahrhundert*

Ist von der Erneuerung des Mu‘tazilismus die Rede, ist anzunehmen, daß damit nicht eine allgemeine Form der muslimischen Reflexion, sondern eine Erneuerung theologischer und an den Methoden und Argumentationsformen der frühen *mutakallimūn* orientierter Denkweisen gemeint ist. Da eine solche Erneuerung vor einem bestimmten historischen Hintergrund stattzufinden hätte, sei hier kurz auf die Geschichte der systematischen Theologie im Islam und ihre Stellung im modernen arabischen Geistesleben eingegangen.

Der *kalām*, wie das entsprechende Fach heißt, war noch nie die bedeutendste Disziplin des Islam, denn sie hatte meist gegenüber der Rechtswissenschaft (*fiqh*) zurückzustehen, von der sowohl das Verhältnis der Menschen untereinander als auch das zu ihrem Schöpfer geregelt wird. Dennoch hatte der *kalām*, dessen Vertreter für die Formulierung der *‘aqīda*, also des Bekenntnisses, der Überzeugung bzw. des „Dogmas“, verantwortlich waren, großen Einfluß auf die Herausbildung einer spezifisch muslimischen Weltanschauung. Als aktiv betriebene und die Diskussionen um die relevanten politischen, sozialen und religiösen Fragen der Gemeinschaft prägende Wissenschaft

erlebte der *kalām* seine große Zeit während der Blütephase der islamischen Zivilisation unter den ‘Abbāsiden im 8. bis 10. Jh. Von hier stammen seine ihm eigenen Fragestellungen, Argumentationsweisen, Adressaten und Gegner. Sein Stil war diskursiv und apologetisch, und seine Methode bestand aus der Verknüpfung islamischer Glaubensvorstellungen mit Vernunftargumenten. Mit der Ḥārīḡīya, der Qadarīya und der Murḡī’a hatten sich früh Tendenzen herausgebildet, aus denen im Laufe der Zeit Schulrichtungen und Lehrtraditionen entstanden. Als erste große Schule des *kalām* wurde die Mu‘tazila bekannt, deren Vertreter – in ihren Grundannahmen übereinstimmend, in untergeordneten Fragen aber durchaus kontrovers – die Diskussion für lange Zeit beherrschten und sich als Befürworter der rationalen Spekulation und der individuell begründeten Meinung (*ra’y*) in Reibung mit den ḥanbalitisch orientierten Anhängern der Prophetentradition (den *aṣḥāb al-ḥadīṭ*) und der sich auf sie stützenden Rechtsgelehrsamkeit befanden. Erst als nach einer Reihe von Zugeständnissen an dieses literalistisch eingestellte Lager die im 10. Jh. aus mu‘tazilitischen Kreisen hervorgegangene Aṣ‘arīya Sympathie auch unter traditionalistisch eingestellten Muslimen zu gewinnen begann, fing der Stern ihrer Vorgängerin zu sinken an. Die entscheidende Wende wird oft auf das 12. Jh. datiert, ein Zeitpunkt, von dem ab es den aṣ‘arītischen Gelehrten gelang, eine zunehmend gefestigte Vormachtstellung zu erlangen und dem sunnitischen Islamverständnis durch ihre Betonung der göttlichen Allmacht, ihr weithin anthropomorphistisches Gottesbild, ihre Bevorzugung der Tradition (*naql*) gegenüber der Vernunft (*aql*), ihre einen Kompromiß zwischen Determiniertheit und Verantwortlichkeit eingehende Handlungstheorie, ihre Skepsis gegenüber allegorischen Arten des Koranverständnisses und viele andere als konservativ eingestufte Positionen einen Stempel aufzudrücken. Die Mu‘tazila wurde nicht nur zunehmend aus dem geistigen Leben der Muslime verdrängt, sondern von den aṣ‘arītischen und anderen konservativen Kräften auch in ein unislamisches Licht gerückt, so daß neben der Aṣ‘arīya im wesentlichen nur noch die im 10. Jh. entstandene Māturīdīya als von der Mehrheit der Sunniten geduldete Schulrichtung übrigblieb.

Im Verlauf des geschilderten Prozesses kam es zur Verfestigung eines Bestandes relevanter theologischer Fragestellungen und eines Kanons auf sie zu gebender richtiger Antworten, das heißt zu einem relativen Stillstand in der Fortentwicklung des *kalām*. Zwar drangen ab dem 11. Jh. mit dem gestiegenen Einfluß der muslimischerseits

betriebenen Philosophie und dann mit ihrem allmählichen Niedergang als eigenständige Disziplin verstärkt philosophische Argumentationsweisen in den *kalām* ein (besonders im Bereich der Logik); zwar wurden auch später noch theologische Abhandlungen produziert; zwar gab es selbst innerhalb aš'aritischer Kreise, vor allem aber in der Māturīdīya, Bestrebungen, den streng verstandenen aš'aristischen Positionen in Richtung mu'tazilitischer Vorläufer erneut zu entkommen. Diese Entwicklungen verliefen in Form und Inhalt aber eng entlang der Linien des etablierten *kalām*. Obwohl dieses Bild eine Vereinfachung ist, läßt sich sagen, daß bis zum Einbruch der Moderne in die islamische Welt ein bestimmter Bestand klassisch-theologischer Lehrmeinungen durch die Generationen gereicht wurde. Seinen festen Platz hatte der *kalām* im Bildungssystem. Man erlernte ihn an den Moscheehochschulen und Medressen, um zuverlässige Informationen darüber zu erlangen, was man über die Fragen des Diesseits und Jenseits zu glauben hatte. Standardtexte in der Ausbildung waren Zusammenfassungen bzw. Kommentare zu früheren Werken. Und nicht die Weiterentwicklung der Disziplin durch die Hinzufügung neuer Themen, Methoden und Fragestellungen war das Hauptziel der Gelehrten, sondern die den Vorfahren verpflichtete Weitergabe der anerkannten Glaubenssätze (*'aqā'id*). Daß die autoritativen Theorien Jahrhunderte zuvor entstanden waren, galt weniger als Problem denn als Beweis für ihren authentischen und „wahren“ Charakter. Die Ausarbeitung der theologischen Doktrin lag lange zurück, und es galt als richtig, sie nicht fortzuentwickeln, denn das war ja nicht nötig. Stabilisierender Faktor für diese Situation war das in der religiösen Lehre über die Jahrhunderte aufrechterhaltene klassische Curriculum aus Traditions- und Vernunftwissenschaften (*al-'ulūm an-naqlīya* und *al-'ulūm al-'aqlīya*), wobei der *kalām*, auch *'ilm at-tauhīd* genannt, den hier vorrangigen Traditionswissenschaften zugeordnet war, unter denen ihm nach Koranexegese, Hadithwissenschaft und Jurisprudenz eine untergeordnete Rolle zukam. Mit dem nachlassenden Niveau der Lehre und einer sich ausbreitenden, nicht zuletzt aus den unproduktiven Streitigkeiten der *mutakallimūn* resultierenden Skepsis gegenüber den Unwägbarkeiten aller rationalen Spekulation wurde die Disziplin vielerorts auch gar nicht mehr ernsthaft betrieben, was ihrer möglichen Fortentwicklung zusätzlich im Wege stand. Einschneidend veränderte sich diese Situation erst im 19. und beginnenden 20. Jh.

Hauptfaktor dieser Veränderung war die Herausforderung durch

das moderne Europa, das die islamische Welt wissenschaftlich und technisch überholt hatte und sie politisch und militärisch unter Druck setzte. Die Konfrontation mit naturwissenschaftlichen Denkweisen und politischen Organisationsformen des Westens stellte das traditionelle islamische Weltbild in vielen Punkten in Frage und verlangte nach komplett neuen Antworten. Für den *kalām* hatte diese Entwicklung einen weiteren Bedeutungsverlust zur Folge. Denn anstatt mit Themen wie den göttlichen Attributen und ihrem Verhältnis zum Wesen Gottes, der Natur des Koran, den atomistischen und kosmologischen Ideen alten Typs sowie der Zurückweisung griechischen und dualistischen Gedankenguts beschäftigten sich muslimische Denker nun zunehmend mit Themen wie dem Verhältnis von Religion und Naturwissenschaft, der Entstehung und Entwicklung der Natur, politischen und philosophischen Modellen des Westens, dem historischen Verständnis von Religion, der Situation und Rolle des Menschen in der Welt, seinen Rechten und Pflichten und der Stellung der Frau. Mit dem *kalām* hatten die entsprechenden Debatten nicht nur deshalb wenig gemein, weil sie vor dem Hintergrund einer veränderten politischen, sozialen und geistigen Situation sowie mittels neuer Begriffe geführt wurden, sondern auch, weil sich die Protagonisten dieser Auseinandersetzungen meist aus einem anderen geistigen Spektrum rekrutierten als die klassischen *mutakallimūn*. Denn die in der arabischen Welt des 20. und beginnenden 21. Jhs. zu beobachtende Debatte um eine Erneuerung des arabisch-islamischen Denkens, wo all diese Fragen behandelt werden und der Bezug auf die Muʿtazila die größte Rolle spielt, wird nicht von den Absolventen religiöser Bildungsinstitutionen, also von Religionsgelehrten des traditionellen Typs dominiert, sondern von Autoren, die moderne geisteswissenschaftliche Fächer studiert haben. Hochschultheologen, wie man sie von modernen westlichen Universitäten her kennt, sind in diesem Kreis nicht zu finden, und das nicht, weil sie zu den relevanten Fragen ihrer Gesellschaft nichts zu sagen hätten, sondern weil es sie in dieser Form in der arabischen Welt nicht gibt. Um das zu erklären, muß auf einige Umbrüche innerhalb des akademischen Lehrbetriebs eingegangen werden.

b) *Die Stellung des kalām in der modernen arabischen Hochschullandschaft*

Im 19. und 20. Jh. sah die islamische Welt einen tiefgreifenden Wandel im Bildungswesen, der für die Formen der religiösen Argu-

mentation nachhaltige Folgen hatte. Denn nachdem der Unterricht in den religiösen Wissenschaften zuvor im Mittelpunkt des arabisch-islamischen Bildungssystems gestanden hatte, erwuchs der religiösen Bildung ab dem 19. Jh. ein mächtiger Konkurrent. Die von Europa inspirierte Eröffnung von Spezialschulen für technische Fächer, Medizin, Sprachen, Erziehungswesen und Recht, wie man sie zwischen 1816 und 1886 in Ägypten vornahm, war ein erster Schritt in Richtung einer in der arabischen Welt bis heute anhaltenden Spaltung des Bildungswesens in einen weltlichen und einen religiösen Bereich. Denn anstatt die bestehenden religiösen Bildungsstätten um besagte Fächer zu erweitern und so den Weg zu einer *Universitas Literarum* zu ebnen, gründete man von den religiösen Schulen unabhängige Institutionen und ließ das religiöse Bildungssystem unangetastet. Mit der Gründung der Ägyptischen Universität (der späteren Universität Kairo) im Jahre 1908, in die man die meisten dieser Spezialschulen eingliederte, setzte man diesen Trend fort und lieferte zugleich das Vorbild für ähnliche Gründungen in anderen Ländern. Während an den meisten dieser Universitäten die gängigen geistes- und naturwissenschaftlichen Disziplinen in den Lehrplan aufgenommen wurden, blieb die Ausbildung in den religiösen Fächern im Verantwortungsbereich der traditionell mit dieser Aufgabe befaßten Institutionen. Zwar beschäftigt man sich im Rahmen der Juristenausbildung an den säkularen arabischen Universitäten auch mit Fragen des islamischen Rechts, zwar öffneten sich auch einige religiöse Institutionen mit der Zeit für den modernen Fächerkanon, zwar gibt es (vor allem in den Golfstaaten) arabische Universitäten, an denen religiöse Wissenschaften studiert werden können. Die Möglichkeit, an einer modernen arabischen Universität ein Vollstudium in den Grundlagen der islamischen Glaubenslehre zu absolvieren, bleibt aber weiter die Ausnahme.

Um die Konsequenzen dieser Entwicklung zu ermessen, genügt ein Blick auf die Türkei. Dort schaut man auf die Tradition der 1872 gegründeten *Dār ül-fünûn*, der späteren Universität Istanbul, zurück, in die bewußt auch die Fächer *kalām* und *Šarī'a* aufgenommen worden waren. Der im späteren Osmanischen Reich auch weiterhin latenten Spaltung in einen säkularen und einen religiösen Sektor setzte die Türkische Republik ein Ende, als sie sich 1924, ein Jahr nach ihrer Konsolidierung, dazu entschied, das Bildungswesen zu vereinheitlichen und die bestehenden Medressen entweder zu schließen oder

in säkulare Schulen zu verwandeln. Mit diesem Schritt machte sie die Ausbildung in den religiösen Disziplinen zum Privileg der unter staatlicher Kontrolle stehenden weltlichen Universitäten, und obwohl man die theologische Fakultät in Istanbul wegen zurückgehender Studentenzahlen in den 30er Jahren schloß und in ein der Literaturwissenschaftlichen Fakultät zugeordnetes Institut für Islamforschung umwandelte, gibt es seit Eröffnung der İlahiyat Fakültesi an der Universität Ankara 1949 und entsprechender Folgegründungen in der Türkei eine in einem weltlich-akademischen Rahmen betriebene Hochschultheologie nach Art des an westlichen Universitäten betriebenen Faches. Anders als im traditionsorientierten religiösen Bildungswesen der arabischen Welt gibt es hier denn auch einen modernen theologischen Diskurs, der Züge einer echten Erneuerung aufweist und sich in manchen Punkten gar durch eine Hinwendung zu mu'tazilitischen Themen auszeichnet. Die Forderung nach einer „neuen Kalāmwissenschaft“ wurde im späten Osmanischen Reich bzw. der jungen Türkei vor allem von 'Abdullaṭīf Ḥarpūtī (1842-1916), Professor für Theologie an der *Dār ül-fünūn*, und İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946), bis zu ihrer Schließung Dekan der theologischen Fakultät der Universität Istanbul, erhoben, die sich unter anderem für die Nutzbarmachung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und philosophischer Theorien westlicher Provinienz einsetzten.¹ Diese Forderung wurde von einigen jüngeren Theologen der Universität Ankara aufgegriffen, darunter İlhami Güler (geb. 1959) und Mehmet Paçacı (geb. 1959), die sich in unterschiedlichem Maße mit Fragen der Ethik, der Handlungstheorie sowie der Exegese und Historizität des Koran befassen und dabei auch an alte mu'tazilitische Argumentationsweisen anknüpfen.²

¹ 'Abdullaṭīf Ḥarpūtī: *Tenqīḥ-i kelām fī 'aqā'id-i ehl-i islām*, Istanbul 1911/12. İzmirli İsmail Hakkı: *Yeni 'ilm-i kelām*, Istanbul (*Evqāf-i islāmīye matba'ası*) 1922/23. Zu beiden siehe Özervarlı 1999, S. 94-96. Zu Hakkı siehe außerdem Sabri Hizmetli: *Les idées théologiques d'İsmail Hakkı İzmirli (1868-1946) dans le „Yeni 'ilm-i Kalām“ (La nouvelle science de théologie)*, Dissertation, Paris (Sorbonne) 1979; ders.: *İsmail Hakkı İzmirli, 1868-1946*, Ankara (Kültür Bakanlığı) 1996.

² İlhami Güler: *Allah'ın ahlâkîliği sorunu: Ehl-i Sünnet'in Allah tasavvuruna ahlâkî açıdan eleştirel bir yaklaşım*, Ankara (Ankara Okulu Yayınları) 1998; ders.: *Sabit dîn dinamik Şeriat*, Ankara (Ankara Okulu Yayınları) 1999. Mehmet Paçacı: *Kur'an ve ben: ne kadar tarihseliz?*, Ankara (Ankara Okulu Yayınları) 2000. Zu den genannten Autoren und zur türkischen Hochschultheologie siehe Felix Körner: *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology: Rethinking Islam*, Würzburg 2005.

In der arabischen Welt ist die Situation eine grundsätzlich andere. Der von dem Azhariten Muḥammad ‘Abduh gegebene Anstoß zur Modernisierung des theologischen Denkens wurde hier weniger von Fachtheologen aufgegriffen als von Vertretern anderer geisteswissenschaftlicher Disziplinen. An der Azhar selbst blieb der von ‘Abduh eingeschlagene Reformkurs umstritten, wenn nicht unerwünscht. Zwar wurde die Moscheehochschule, die 1961 in eine Volluniversität umgewandelt wurde, wiederholt für kürzere Zeiträume von modernistisch orientierten Scheichs geleitet, so 1945-1947 von ‘Abduhs Schüler Muṣṭafā ‘Abd ar-Rāziq und 1958-1963 von Maḥmūd Šaltūt, von deren Sympathien für die Mu‘tazila oben die Rede war. Insgesamt blieb die Azhar aber eine konservative Institution, aus der Gelehrte mit liberalen, aufklärerisch-rationalistischen, philosophischen oder mu‘tazilitischen Neigungen wie Aḥmad Amīn, Ṭahā Ḥusain und Muḥammad Yūsuf Mūsā über kurz oder lang ausbrachen bzw. wie ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq (1888-1966) unter Vorwürfen des Unglaubens hinausgedrängt wurden.³ Die Kalāmwissenschaft, wie man sie an der Azhar heute an der Fakultät für *uṣūl ad-dīn* erlernt, ist dort im Vergleich zu Koranexegese und Hadith nicht nur weiterhin zweitrangig, sondern wird auch meist in einer den traditionellen Autoritäten verpflichteten Weise gelehrt. Auswendiglernen und Wiederholen stehen hier bis heute vor kritischer Prüfung und eigenständiger Reflexion, und so wäre es wenig ergiebig, an dieser und ähnlichen Institutionen nach einem neuen *kalām* oder einer echten Erneuerung des Mu‘tazilismus zu suchen.⁴

³ Vgl. unten, S. 280-81.

⁴ Mit Muḥammad Ibrāhīm al-Fayyūmī (1938-2006) sei eine Ausnahme genannt. Der Professor für islamische Glaubenslehre und Philosophie, der neben seinem Magistertitel von der Azhar über ein Diplom von der Sorbonne verfügte, war an einer Neubewertung der Mu‘tazila interessiert, was neben einem Artikel von ihm in der *Mağallat al-Azhar* über die mu‘tazilitische Koranexegese (Fayyūmī 1999) auch die Tatsache illustriert, daß, als ich mich bei ihm vorstelle, auf seinem Schreibtisch mehrere Bände des *Kitāb al-Muğnī* liegen. Al-Fayyūmī, der Werke zur islamischen Theologie und Philosophie sowie ein Buch über die westliche Orientalistik verfaßt hat, träumte, wie er mir erklärte, von einem mit modernen Kategorien arbeitenden neuen *kalām*. Als Beitrag dazu befaßte er sich in seiner an der Azhar abgeschlossenen Dissertation mit der religionspsychologischen Frage nach der Unruhe bzw. Angst, von der ausgehend sich der Mensch der Religion zuwende: *al-Qalaq al-insānī: maṣādiruhū, tayyārātuhū, ‘ilāğ ad-dīn lahū*, Kairo (*Maktabat al-aṅḡlū l-miṣrīya*) 1976. Von einer Modernisierung des *kalām* oder einer positiven Einstellung gegenüber der Mu‘tazila, so beklagte er, könne an der Azhar im 20. Jh. nicht die Rede sein. Zu dem Autor, der mir mit feinem Lächeln sagte: „Wer meine Bücher liest, hält mich in der Regel nicht für einen Azha-

Die ernsthafte, kritische Auseinandersetzung mit dem *kalām*, die es in der arabischen Welt dennoch gibt, findet deshalb vornehmlich an den säkularen arabischen Universitäten statt und nicht unter dem Oberbegriff *uṣūl ad-dīn* oder Theologie. Seit den geschilderten Umbrüchen im Bildungswesen ist die Beschäftigung mit dem *kalām* hier in der Regel Teil des Lehrplans des Faches Philosophie. In seinem Rahmen wird das theologische Denken des Islam als Teil der eigenen Geistesgeschichte gelehrt und diskutiert, was keinen Widerspruch zu der Tatsache darstellt, daß der *kalām* von Muslimen seit Jahrhunderten als Gegenpol zur explizit griechisch inspirierten *falsafa* aufgefaßt wird. Innerhalb arabischer akademischer Zusammenhänge läßt sich über den *kalām* heute ebenso aus philosophischer Perspektive sprechen, wie man sich an den philosophischen Fakultäten westlicher Universitäten über die christliche Scholastik und das Erbe der Kirchenväter unterhält. Die Grenzen zwischen *kalām* und *falsafa* sind in solchen Diskussionszusammenhängen nicht von großer Bedeutung, und beiden Disziplinen wird hier gleichermaßen als Formen des „Philosophierens“ im Sinne eines geordneten und begrifflich exakten Denkens begegnet, was nicht heißt, daß man die Unterschiede zwischen beiden übersieht. Ausgehend von dieser Stellung strahlt der *kalām* auch auf andere geisteswissenschaftliche Disziplinen aus. Bezüge zu ihm lassen sich beispielsweise in der Linguistik und der Politikwissenschaft herstellen, die im klassischen Islam Entsprechungen hatten. Aber auch aus der Sicht von Disziplinen, die im klassischen Fächerkanon nicht vorhanden waren, wie Psychologie und Erziehungswissenschaft kann man, wenn man will, Verbindungen zwischen den Anschauungen der Ahnen und den eigenen Theorie- debatten herstellen.⁵ Ein weiteres Fach, in dem sich die Beschäftigung mit dem *kalām* anbietet, ist die Geschichtswissenschaft, aus deren Perspektive sich beispielsweise nach der Bedeutung der Theologie für die kulturgeschichtliche Entwicklung des Islam und nach dem

ritten“, siehe seine Autobiographie *Ayyāmī: ḥadīṭ nafs muḡtariba*, Kairo (*Maktabat al-anḡlī l-miṣrīya*) 1998.

⁵ Als Beispiele genannt seien eine Arbeit von ‘Abd al-Karīm ‘Uṭmān über die Seelenlehre al-Ġazālīs: *ad-Dirāsāt an-naḡsīya ‘inda l-muslimīn wa-l-Ġazālī bi-waḡhīn ḥāṣṣ*, Kairo (*Maktabat Wahba*) 1963, ein Artikel von Sa‘īd Ismā‘īl ‘Alī über das Verhältnis von Philosophie und Erziehung aus mu‘tazilitischer Sicht (‘Alī 1979) und ein Buch von Aḥmad ‘Arafāt al-Qāḍī über das „pädagogische Denken“ der *mutakallimūn* (Qāḍī 1996, zuvor als Dissertation als *Falsafāt al-tarbiya ‘inda l-mu‘tazila wa-l-aṣ‘ariya*).

Wechselverhältnis zwischen dem religiösen Denken der Muslime und ihrer politischen Praxis fragen läßt.

Während der *kalām* als eigenständige Disziplin aus dem arabischen universitären Leben also weitgehend verschwunden ist, bleibt der überlieferte Bestand seiner Theorien ein Erbe, das innerhalb verschiedener Fachrichtungen als historischer Referenzrahmen präsent ist und gegenüber dem man als akademisch gebildeter Mensch auf unterschiedliche Weise Position beziehen kann. Das Spektrum reicht hier, neben der ausschließlich wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Gegenstand, von der philosophisch begründeten Zurückweisung der mit einem religiös untermauerten Wahrheitsanspruch auftretenden Disziplin über den respektvollen Umgang mit ihr als der spezifisch muslimischen Art der Reflexion über die Welt und das menschliche Dasein bis hin zur dezidierten Umarmung bestimmter ihrer Aspekte. All diese Formen der Bezugnahme auf den *kalām* unterscheiden sich von der klassischen Disziplin aber dadurch, daß es sich bei ihnen um Formen der Philosophie, Linguistik, Politikwissenschaft, Psychologie, Erziehungswissenschaft, Geschichtsschreibung usw. handelt, weshalb man von den Protagonisten dieser Bezugnahme auf Arabisch auch von Professoren (*asātīda*), Forschern (*bāhitūn*), Denkern (*mufakkirūn*) oder allgemein von Intellektuellen (*muṭaqqafūn*) spricht und nicht von Religionsgelehrten (*‘ulamā’ dīn*) oder Theologen (*mutakallimūn*). Versuche, diese Personen als Exponenten eines modernen *kalām* hinzustellen, mag es geben, doch sie wirken gekünstelt, da hier eine vergleichsweise enge klassische Kategorie auf viel breitere Formen der Auseinandersetzung übertragen wird, die man eher als religiöses Denken (*fikr dīnī*) bzw., allgemeiner, als den arabisch-islamischen Diskurs (*al-ḥiṭāb al-‘arabī al-islāmī*) zu bezeichnen pflegt. Auch in der arabischen Welt gelegentlich zu hörende Forderungen nach einer Erneuerung des *kalām* sind eher Beleg für die empfundene Abwesenheit dieser Disziplin als Gründungsakte eines in geordneten Bahnen verlaufenden und außerhalb der traditionellen religiösen Institutionen angesiedelten hochschultheologischen Lehrens und Schaffens.⁶

⁶ Daß solche Forderungen oft von Philosophen erhoben werden, so von Ḥanaḥī und dem an der Universität Rabat tätigen Ṭāḥā ‘Abd ar-Raḥmān, wirft ein bezeichnendes Licht auf die Stellung des *kalām* im modernen arabischen Geistesleben; siehe ‘Abd ar-Raḥmān 1987; Ḥanaḥī 1998. Ḥanaḥī war auch bei der Organisation der von der Ägyptischen Philosophischen Gesellschaft im Juni 1991 an der Azhar-Universität abgehaltenen Konferenz *Naḥwa ‘ilm kalām ḡadīd* beteiligt; vgl. Martin/Woodward

Was bedeutet das aber für das islamisch-theologische Denken in der modernen arabischen Welt? Ist im arabisch-islamischen Diskurs nicht unablässig von religiösen Fragen die Rede, so daß trotz der Abwesenheit einer institutionalisierten Kalāmwissenschaft von einer lebendigen theologischen Debatte durchaus gesprochen werden kann? Gibt es nicht eine große Zahl von Sympathisanten der Mu‘tazila, so daß es Sinn macht, die alte Bezeichnung zur Abgrenzung dieses Personenkreises zu verwenden? Sollte man etwa nur Mu‘tazilit sein können, wenn man in einem akademischen Rahmen zum Theologen ausgebildet wurde? Und können sich nicht auch moderne Intellektuelle als Mu‘taziliten verstehen? Obwohl dies als Möglichkeit nicht geeignet werden soll, bleibt zu fragen, inwiefern es sinnvoll ist, zur Erfassung dessen, was in den fraglichen Kreisen gedacht wird, mit der Kategorie des Mu‘tazilismus zu arbeiten. Treten wir zur Beantwortung dieser Frage noch einmal einen Schritt zurück und werfen einen Blick auf den in der modernen arabischen Welt geführten Diskurs über religiöse Fragen generell, also über seine akademisch-institutionelle Rahmensituation hinaus. Welche Stellung hat hier die Theologie? Welche Formen theologischer Argumentation sind zu erkennen? Und welche Funktionen erfüllt das theologische Argument?

c) *Ebenen der theologischen Argumentation im modernen arabisch-islamischen Diskurs*

In der modernen arabischen Welt gibt es drei Personengruppen, die mit islamisch-theologischen Argumenten den öffentlichen Diskurs bestimmen.⁷ Das sind die erwähnten traditionellen Religionsgelehrten, die ebenfalls erwähnten Akademiker mit religionsbezogenen Fachrichtungen bzw. Interessen und die im Westen gern als „Ideologen des islamischen Fundamentalismus“ bezeichneten Vordenker

1997, S. 214; Abū Zaid 1995a, S. 40-41. Einen Konnex von *kalām* und Philosophie proklamiert auch eine von mir nicht eingesehene jüngere Arbeit von ‘Abbās Sulaimān: *aṣ-Ṣila baina ‘ilm al-kalām wa-l-falsafa fī l-fikr al-islāmī: muḥāwala li-taqwīm ‘ilm al-kalām wa-taḡdīduhū*, Alexandria (*Dār al-ma‘rifa al-ḡāmiyya*) 1998. In einer in der Reihe ‘*Ālam al-falsafa wa-l-‘irfān* erschienenen Studie wünscht sich Ibrāhīm Badawī eine „neue Kalāmwissenschaft“ als Gegenpol zur atheistischen Philosophie; Badawī 2002, S. 67. Sein Überblick über „Entstehung und Entwicklung“ dieser Wissenschaft bleibt auf sunnitisch-arabischer Seite aber dünn; vgl. ebd. S. 9, 69.

⁷ Für folgende Ausführungen vgl. Wielandt 1993, S. 183-84.

des politischen Islam. Wenn man hier den Begriff der Theologie verwendet, benutzt man ihn jedoch in einem sehr weit gefaßten Sinne, denn sie ist nicht immer Hauptcharakteristikum dessen, was diese Personen äußern. Von professionellen Theologen kann man ohnehin nur bei den Vertretern der ersten Gruppe sprechen, denn nur sie repräsentieren durch Ausbildung, Amt und Habitus den Typus des durch seine Kenntnis in den islamischen Wissenschaften zur Auslegung der Lehren des Islam befähigten und legitimierten Spezialisten. Aus den genannten Gründen fehlt dem theologischen Denken dieser traditionellen Gelehrten, den *'ulamā'*, jedoch oft der Bezug zur Realität, und anstatt mit aktiver Theologie beschäftigt man sich in diesen Kreisen meist mit der bewahrenden Weitergabe des von den früheren Gelehrten generationen erarbeiteten Islambildes sowie mit dem Nachweis und der Verteidigung der eigenen Spezialistenfunktion. Obwohl für viele das Wort eines traditionellen Gelehrten weiter Gewicht hat, hat diese Gruppe ihre ehemalige geistige Leitfunktion insofern eingebüßt, als es ihr deutlich weniger als früher gelingt, die öffentliche Debatte über den Kurs der Gesellschaft und die Rolle des Islam in derselben aktiv zu gestalten. Trotzdem durchdringen die von der traditionellen Gelehrsamkeit vertretenen Denkweisen den arabisch-islamischen Diskurs allerorten und stellen wegen ihrer Verwurzelung im Denken der meisten Muslime ein entscheidendes Hindernis vor jeder substantiellen und breitenwirksamen Veränderung in der theologischen bzw. theologisch gefärbten Erklärung der Welt dar.

Als professionelle Theologen können weder die Vertreter moderner Geisteswissenschaften noch die Vordenker des politischen Islam gelten. Ihre Expertise auf dem Gebiet der Theologie hängt vom Grade ihrer individuellen Beschäftigung mit dem Gegenstand ab, wobei den Geisteswissenschaftlern hier meist mehr zugetraut wird als den Islamisten, da letztere nicht selten aus Berufen ohne theologischen oder geisteswissenschaftlichen Hintergrund kommen. Auch inwieweit die Vertreter dieser Gruppen im engeren Sinne theologisch argumentieren, hat viel mit individuellen Faktoren zu tun. Generell dient die Rede über religiöse Themen bei beiden Gruppen aber völlig unterschiedlichen Zielen. So ist der islamistische Diskurs weniger durch sein Interesse an der Formulierung eines abstrakten und theoretisch ausgefeilten Islambildes charakterisiert, in dem es auf theologische Schattierungen ankäme, als durch seinen Willen zu Ideologie und politischer Mobilisierung sowie zur Konstruktion eines

kämpferischen und mit einem Auftrag zur Herrschaft ausgestatteten Islam. Theologie ist hier zwar insofern am Werk, als der Islamismus seinen Impetus aus dem Islam bezieht und für seine Forderungen religiöse Wahrheiten als Begründungen anbringt. Da es im Islamismus aber in erster Linie um Fragen politischer Programmatik geht, die sich in Abgrenzung von anderen existierenden Politikentwürfen zu behaupten hat, und da der politische Islam einen Großteil seiner Kraft in die Organisation politischer Gemeinschaft, das heißt von Parteien, Bewegungen und Interessengruppen investiert, sollte der theologische Gehalt des islamistischen Diskurses nicht überbewertet werden.

Mehr als implizit ist Theologie bei vielen der modernen arabischen Geisteswissenschaftler anzutreffen. Es ist diese Gruppe, aus der seit bald einem Jahrhundert die am meisten beachteten Entwürfe mit Bezug zu theologischen Problemen hervorgegangen sind. Der moderne arabisch-islamische Diskurs, wenn man den Begriff einmal als Bezeichnung für das Fortschrittsträchtige und Anspruchsvolle und nicht für die Gesamtheit des Geäußerten versteht, wird von den Vertretern dieser Gruppe dominiert. Daß diese Personen kein Theologiestudium der herkömmlichen Art absolviert haben, ist dafür kein Hindernis. Das geistige Erbe des Islam liegt in einer Vielzahl von Schriften für jeden zugänglich bereit, und anders als die traditionellen Gelehrten verfügen die modernen Geisteswissenschaftler über ein Instrumentarium historisch-kritischer und philosophisch begründeter Methoden, das es ihnen erlaubt, eigene Ideen davon zu entwickeln, was dieses Erbe mit Blick auf die zeitgenössische Situation ihrer Gesellschaften bedeutet. Trotzdem sollten geisteswissenschaftlich ausgebildete Autoren, die sich intensiv mit religiösen Fragen beschäftigen, nicht vorschnell als Theologen tituliert werden. Denn das rückt diese Autoren in ein Licht, in dem sie sich selbst oft gar nicht verorten und das den von ihnen vertretenen Anliegen längst nicht immer entspricht. Hierzu zählen an prominenter Stelle die Kritik an gesellschaftlichen und geistigen Verhältnissen sowie der Entwurf entsprechender Alternativen. Wiederholt aufgehängt hat sich diese Kritik im 20. Jh. an der Religion, besser gesagt an bestimmten, für die betreffenden Verhältnisse verantwortlich gemachten Arten ihres Verständnisses. Herausgefordert sahen sich engagierte arabische Geisteswissenschaftler besonders von religiös-konservativen und islamistisch-ideologischen Modellen. Dieser äußere Anlaß ist der primäre Grund dafür, daß in den Werken dieser Autoren das Thema

Religion solch breiten Raum einnimmt. Um dem Islamverständnis der Konservativen und der Islamisten etwas entgegenzusetzen, konzentrieren sich diese Autoren darauf, deren Argumentationsweisen zu hinterfragen und alternative Formen des Denkens aufzuzeigen. Ihre Art des Zugangs zur Religion ist also, seinem theologischen Grundton zum Trotz, oft mehr Kommentar und Kritik als originär theologischem Interesse entspringendes und die Bedeutung dieser Disziplin betonendes Schaffen.

Die individuelle Religiosität der betreffenden Autoren und ihre Sympathie für das Religiöse seien durch dieses Urteil keineswegs in Abrede gestellt, selbst wenn manche von ihnen den Eindruck erwecken, mehr aus Pragmatismus, ja Opportunismus zum religiösen Argument zu greifen als aus echter Überzeugung. Die Beschäftigung mit der religiösen Ideenwelt des Islam ist bei der großen Mehrheit von ihnen aber zuerst einem Interesse an der eigenen Kultur und Gesellschaft geschuldet und nur in abgeleiteter Instanz dem Wunsch nach theologischer Spekulation. Jede moralische, historische, politisch-ideologische und das eigene Selbstverständnis betreffende Diskussion führt in der arabischen Welt direkt auf religiöses Gebiet. Die Debatte über den Islam ist insofern nur ein Teil einer größeren Debatte; und alles, was von engagierten arabischen Geisteswissenschaftlern zum Islam geäußert wird, steht mit ihren dort eingenommenen Positionen in Verbindung. Die Methoden- und Theorieentwicklungen ihrer Fächer, die ideologischen Konstellationen im arabischen Denken, die politische Situation und die großen, das Bewußtsein prägenden Ereignisse der Zeitgeschichte strahlen auf das aus, was die betreffenden Autoren über den Islam sagen. Und obwohl die dabei geäußerten Ideen weitreichende theologische Implikationen haben können, bleiben diese Autoren doch in nicht-theologischen Kontexten stehende Akademiker, und es wäre, wenn es sie gäbe, erst die Aufgabe einer echten gegenwartsbezogenen Theologie oder Kalāmwissenschaft, das, was hier an innovativen Ideen geäußert wird, in systematischere Formen des theologischen Denkens zu übertragen und ihnen durch eine von der Autorität des Amtes ausgehende „offizielle“ Lehre und Predigt zu Verbreitung und Anerkennung zu verhelfen.

Zwei Dinge lassen sich gegen diese Sichtweise einwenden. Erstens übersieht sie, daß zwischen den hier als klar umrissene Lager gezeichneten Gruppen vielfältige Überschneidungen bestehen. Dieser Einwand, so sehr er seine Berechtigung hat, ist unter Hinweis darauf, daß es sich hier nur um eine Typologisierung handelt, schnell

ad acta gelegt. Zweitens aber erkennt die Darstellung in ihrem Vergleich zwischen dem arabisch-islamischen Diskurs und der akademischen Theologie des modernen Europa und der Türkei, daß es sich bei dem, was von den drei Autorentypen über den Islam geäußert wird, „de facto“⁸ meist durchaus um theologische Formen der Argumentation handelt. In der arabischen Welt, so ließe sich sagen, gibt es zwar keine in einem modernen akademischen Rahmen betriebene Theologie, es braucht sie aber auch gar nicht zu geben, denn den Arabern gelingt es auch ohne diese aus einem christlich-westlichen Kontext stammende Form der Institutionalisierung, eine lebendige und an der Situation ihrer Zeit orientierte theologische Debatte zu führen. Zeigt der in der arabischen Welt bekannte, in der obigen Unterteilung aber nicht berücksichtigte Typus des „islamischen Denkers“ (*al-mufakkir al-islāmī*), nicht, daß es in der Tat moderne arabische Autoren gibt, die sich systematisch mit religiösen Fragen beschäftigen und insofern als Vertreter eines zeitgenössischen theologischen Denkens zitiert werden können? Obwohl auch dieser Einwand seine Berechtigung hat, erscheint es mir unangemessen, sich bei der Analyse dessen, was der moderne arabische Diskurs an religionsbezogenen Standpunkten enthält, von theologischen Kategorien leiten zu lassen. Über den Islam und sein Erbe äußern sich bei weitem nicht nur die sogenannten islamischen Denker, und in arabischen Arbeiten zum Thema wird weit mehr transportiert als nur Theologie. Auf die Religion bezogene Argumente sind im modernen arabischen Diskurs derart übergreifend präsent, daß leicht der Eindruck entsteht, es werde hier immer und in erster Linie über die Religion diskutiert. Hört man genauer hin, ist aber festzustellen, daß das religiöse Argument nur eine Art Grundrauschen ist. Denn nicht selten liegen den arabischen Auseinandersetzungen um das richtige Religionsverständnis theoretische und ideologische Positionen zugrunde, die auch in der weit weniger religiös argumentierenden westlichen Welt bekannt und bedeutsam sind. Das gilt besonders für besagte Geisteswissenschaftler, die mit westlichen Ideen in der Regel gut vertraut, ja bisweilen nachhaltig von ihnen geprägt sind und uns mit Blick auf die sogenannte Erneuerung des Muʿtazilismus am meisten zu interessieren haben. Wie, wenn nicht in theologischen

⁸ Ebd., S. 183.

Kategorien, sollte man sich diesen Autoren und ihrer Einstellung zum muʿtazilitischen Denken also nähern?

2. *Erbe und Erinnerung im modernen arabischen Diskurs*

a) *Die Beschäftigung mit der Muʿtazila als Teil der Beschäftigung mit dem turāṭ*

Aussagen moderner arabischer Autoren zur Muʿtazila, das gilt es hier als erstes festzuhalten und in seinen Konsequenzen zu erfassen, sind ein Teil der modernen arabischen Auseinandersetzung mit dem kulturellen Erbe, dem *turāṭ*. Die Diskussion über das richtige Verständnis des *turāṭ* nimmt im modernen arabischen Diskurs solch breiten Raum ein, daß es verwundert, wie wenig in westlichen Sprachen gezielt zu diesem Thema geschrieben wurde. Einer derjenigen, die das Thema behandeln, ist Issa J. Boullata, und er beginnt das entsprechende Kapitel seines „Trends and Issues in Contemporary Arab Thought“ mit der Feststellung, daß jede Menschengruppe ein kulturelles Erbe besitze, das sie im Lichte ihrer sich wandelnden Bedürfnisse und Prinzipien unablässig verändere.⁹ So richtig dies in seiner Allgemeinheit ist, so sehr läßt es einen für die moderne arabische Situation zentralen Aspekt außer acht, den Boullata auch im Verlauf seiner Darstellung nicht erklärt: Als „Beschäftigung mit dem *turāṭ*“ ist die Auseinandersetzung mit der eigenen kulturellen Vergangenheit erst in der Moderne zu einem Dauerthema arabischer Denker geworden. Der Ursprung dieser Entwicklung liegt in der zweiten Hälfte des 19. Jhs., der Zeit der beginnenden arabischen Renaissance (*nahḍa*), als man sich in gebildeten arabischen Kreisen verstärkt für die klassische arabisch-islamische Zivilisation zu interessieren begann. Das Hauptaugenmerk richtete sich zunächst auf die arabische Hochsprache, wie sie in Dichtung und Literatur gebraucht worden war, weitete sich dann aber auf andere kulturelle Bereiche wie die klassischen und nicht nur religiösen Wissenschaften aus. Motiviert war dieses Interesse unter anderem vom aufkommenden arabischen Nationalismus, dem islamischen Modernismus und dem Kontakt mit westlichen Wissenschaften, darunter die Orientalistik. Dazu kamen die

⁹ Boullata 1990, S. 11.

Editionen klassischer Texte und die erwähnte Errichtung säkularer Universitäten, an denen man sich, ausgerüstet mit meist westlich vermittelten historisch-kritischen Methoden, der Untersuchung dieser Texte zu widmen begann. Im Verlauf des 20. Jhs. entwickelte sich der *turāt* dann zu einem der wichtigsten Forschungsgebiete und Diskussionsthemen in der arabisch-islamischen Welt.

Der Versuch, sich das lange vernachlässigte Erbe auf möglichst umfassende Weise erneut anzueignen, wie es ein typisches Charakteristikum von Renaissance ist, ging jedoch mit einer zweiten Entwicklung einher, die eher zu einer Entfremdung von diesem Erbe geführt hat. Zu den wichtigsten Faktoren für das, was den Begriff des Erbes in der arabisch-islamischen Welt heute ausmacht, zählt das Bewußtsein, in Folge des tiefgreifenden Wandels, der diese Region seit ihrem nicht immer freiwilligen Kontakt mit dem modernen Europa erfaßt hat, einer neuen Zeit anzugehören. Während Leben und Denken innerhalb der eigenen kulturellen Traditionen vor diesem Kontakt vergleichsweise selbstverständlich und alternativlos waren, haben seitdem in allen wichtigen Bereichen der Gesellschaft westliche Denk- und Organisationsformen Einzug gehalten. So ist eine Kluft entstanden zwischen dem Eigenen und Traditionellen, das aus einer Zeit an einen herantritt, in der man seine kulturellen Belange noch überwiegend selbst regelte, und dem aus dem Westen kommenden Neuen und Fremden, das mit der Zeit zwar ebenfalls heimisch und so zu einem Eigenen geworden ist, das aber dennoch mit dem Kontakt zu einer fremden Kultur assoziiert wird. Der Begriff *turāt* steht heute in allen Bereichen für das Gegenteil des Modernen und westlich Geprägten, für das, das in einer Zeit entstanden ist, in der sich die arabisch-islamische Welt noch nicht durch den Einfluß fremder Denk- und Lebensweisen von Grund auf verändert hatte.

Dieser Gegensatz von Aneignung und Entfremdung, dieser Zwiespalt zwischen gesuchter Nähe zum Erbe und sich in der Realität aufzeigender Entfernung von ihm, charakterisiert den modernen arabischen Diskurs über das Erbe und insofern auch den Diskurs über die Muʿtazila zu großen Teilen. Nach außen ist dabei deutlich mehr von Nähe als von Entfernung die Rede, und letztere zeigt sich eher implizit in den Formen des Umgangs mit dem Erbe. So hat im 20. Jh. ein historisch-distanzierter Zugang zur eigenen kulturellen Überlieferung Einzug gehalten, wie man ihn in der arabischen Welt zuvor in dieser Schärfe nicht gekannt hat. Als *turāt* läßt sich heute die gesamte klassische arabisch-islamische Zivilisation, alles, was man

einmal war und in dieser Art, ungebrochen, nie wieder sein wird, von sich wegrücken und vor sich stellen. Dem *turāṭ* gegenüber kann man sich quasi zurücklehnen und ihn aus einer Metaebene betrachten. Anstatt die Begriffe und Konzepte des Erbes zu übernehmen und innerhalb der alten Paradigmen zu argumentieren, kann man seine Begriffe und Strukturen selbst zum Gegenstand der Reflexion machen. Man kann die geistigen Strömungen des Erbes beurteilen, sie gegeneinander abwägen und sich über ihre Stellung innerhalb der arabisch-islamischen Geistesgeschichte unterhalten, ohne einer von ihnen anzugehören. Man kann die Auswirkungen dieser Strömungen auf die arabisch-islamische Kultur thematisieren und die Frage aufwerfen, welche Lehren aus dem Denken dieser Strömungen zu ziehen sind. Es liegt in der Natur der Sache, daß man sich dabei von seinen eigenen theoretisch-ideologischen Orientierungen leiten läßt, auch wenn man sie im Zuge seiner Argumentation nicht immer explizit zum Ausdruck bringt.

Während das, was moderne arabische Autoren in ihrer eigenen Zeit für richtig erachten, oft also indirekt in ihre Ausführungen über das Erbe einfließt, ist bei ihnen explizit viel von Zustimmung und Ablehnung, Wiederaufnahme und Aufgabe sowie Stärkung und Schwächung bestimmter Aspekte des Erbes die Rede. Der eben beschriebene Bruch mit der Vergangenheit bedeutet also nicht, daß es sich beim Erbe um etwas handele, das seine lebendigen Bezüge zur Gegenwart verloren habe und ausschließlich einer vergangenen Zeit angehöre. Aus dem Erbe stammende Kategorien sind im modernen arabischen Diskurs vielmehr derart omnipräsent, daß sich kaum ein längerer philosophischer, religiöser oder gesellschaftspolitisch bedeutender Gedankengang darlegen läßt, ohne ihn mit Teilen des Erbes in Beziehung zu setzen oder ihn durch daraus übernommene Kategorien zu begründen. Als Referenzautorität hat dabei jede der oben genannten Gruppen eigene Favoriten. Während die traditionellen *‘ulamā’* eine Affinität zum Aš‘arismus haben, tendieren die Verfechter islamistischer Denkweisen zu konservativ-aš‘aristischen Formen des Weltverständnisses und ḥanbalitischen Ansichten in den Bereichen Recht und Politik. Komplexer ist die Situation bei den Geisteswissenschaftlern, unter denen eine breitere ideologische Differenzierung herrscht als in den anderen Gruppen. Grundsätzlich ist es aber so, daß die Sympathie dieser Personen, die sich im weitesten Sinne als Vorkämpfer der Vernunft begreifen, denjenigen Vertretern des Erbes gilt, die sich durch ihren Rationalismus einen Namen gemacht haben,

also vor allem den Mu'taziliten und den Philosophen. Als moderne Anhänger von Mu'tazilismus und mittelalterlicher muslimischer Philosophie allein wären die betreffenden Autoren aber nur ungenau charakterisiert, gibt es unter ihnen doch Liberale und Säkularisten, Sozialisten und Marxisten, Nationalisten und Islamisten, Anhänger linksrevolutionärer Ideen und Vorkämpfer(innen) der Befreiung der Frau, Autoren, die evolutionistische, materialistische, idealistische, existentialistische, phänomenologische, personalistische, freudianische und andere Argumente in den Diskurs einbringen, und solche, die sich diskurstheoretischer, strukturalistischer, hermeneutischer, semiotischer und anderer Methoden bedienen. Die Bezugnahme dieser Personen auf bestimmte klassische Denkrichtungen ist also in den Gesamtzusammenhang des modernen arabischen Diskurses einzuordnen, in dem zeitgenössische Positionen häufig durch Belege aus dem Erbe, dem geistig-psychologischen Fundes des Eigenen, untermauert und legitimiert werden.

b) *Der moderne arabische Diskurs als Gedächtnisdiskurs*

Diese Orientierung des modernen arabischen Diskurses an Referenzen aus der Vergangenheit ist der zweite hier zu betrachtende Punkt. Um das Phänomen umfassend zu erklären, bräuchte es einen Exkurs über die in nahöstlichen Gesellschaften ausgeprägte Autorität des Alten und Überlieferten, der hier nicht geleistet werden kann. Deshalb seien nur einige für die moderne Situation wichtige Ausprägungen des Phänomens beschrieben, die mit der geschilderten Entdeckung des Erbes als Reflexionsgegenstand eigenen Rechts und dem Einbruch der westlich geprägten Moderne in die arabisch-islamische Welt zu tun haben. Ausgehend hiervon wird es um die symbolische Bedeutung gehen, die Verweisen auf das Erbe im modernen arabischen Diskurs zukommt. Mit Blick auf den Umgang seiner Teilnehmer mit dem Erbe kann dieser Diskurs als Gedächtnisdiskurs bezeichnet werden. Denn anstatt über die aus eigenen Überlegungen hervorgegangene Bewertung der Gegenwart diskutieren moderne Araber häufig über die Frage, wie bestimmte klassische Autoritäten diese Gegenwart beurteilen würden. Sie argumentieren also weniger als autonome Individuen, die sich für ihre Ansichten verantwortlich bekennen als im Namen in der eigenen Kultur längst bekannter Positionen, die ihnen das, was sie in der Gegenwart zu sagen haben, quasi vorgeben.

Bis zu einem gewissen Grad ist dieses Verhalten natürliche Folge davon, daß sich Denker immer vor dem Hintergrund bestimmter Traditionen zu positionieren haben. Die Bezugnahme auf klassische Vorbilder und das Sprechen in ihrem Namen haben in der modernen arabischen Welt aber weitere und wichtigere Hintergründe. Eine zentrale Grundlage dieses Verhaltens ist die erwähnte Spannung zwischen dem Eigenen und dem Fremden bzw., um ein vielbenutztes Begriffspaar aufzugreifen, zwischen Authentizität (*aṣāla*) und Modernität bzw. Kontemporaneität (*mu'āṣara*). Das Problem, für das diese Begriffe stehen, liegt in der Frage, ob, und wenn ja, dann wie das aus dem Westen kommende Fremde, Moderne und Zeitgenössische mit dem in der eigenen Kultur Verwurzelten, Überlieferten und Traditionellen zu vereinbaren ist. Identität und Entfremdung lauten weitere wichtige Schlagwörter dieser Debatte, die sich, ob ausgesprochen oder unausgesprochen, durch fast alle Bereiche des modernen arabischen Denkens zieht. Dem Vorwurf, das Eigene zu vernachlässigen, sehen sich hier naturgemäß vor allem die Exponenten westlich inspirierter Denk- und Lebensweisen ausgesetzt, während sich die Fürsprecher des Traditionellen auf die Autorität des Alten, des Erbes, zu stützen versuchen. Das Erbe ist jedoch, wie man seit Beginn der *Nahḍa* zunehmend entdeckt hat, keine eindimensionale Angelegenheit, die für alle sich in der Gegenwart stellenden Fragen eindeutige Antworten parat hält. Im Gegenteil zählen zu ihm auch Strömungen, deren Vorstellungen dem, was die Traditionalisten vertreten, klar widersprechen. Innerhalb der einen arabisch-islamischen Kultur gab es ein breiteres Spektrum an Meinungen, eine größere innere Vielfalt, als von den Konservativen in der Regel gesehen, womit sich ihre Behauptung, das Eigene zu verteidigen, schon im Ansatz entkräften läßt. Und auch die ideologische Verengung des Islam, wie sie im islamistischen Diskurs zu beobachten ist, läßt sich zurückweisen, indem man alternative, aber, weil ebenfalls aus dem Erbe stammende, nicht weniger authentische Islamdeutungen ins Gedächtnis ruft. Die Aufwertung bestimmter klassischer Denkrichtungen wie der *Mu'tazila* und der Philosophie zielt also nicht notwendigerweise auf die tatsächliche Wiederaufnahme dort geäußerter Anschauungen, sondern kann der Eindämmung zeitgenössischer Gegner dienen, die sich auf die klassischen Kontrahenten dieser Richtungen berufen, sowie dem Nachweis, daß das, was man selbst durchzusetzen versucht, über Wurzeln in der eigenen Kultur verfügt.

Der Umgang arabischer Geisteswissenschaftler mit dem eigenen

Erbe kippt an dieser Stelle bisweilen in seine ahistorische Nutzbarmachung. Von westlichen Islamkennern, die ein nüchterneres Verhältnis zum arabisch-islamischen Erbe haben, müssen sich arabische Autoren aus diesem Grund häufig vorhalten lassen, ihre eigene Tradition mißzuverstehen und sie im Lichte moderner Interessen zu instrumentalisieren. Unberechtigt ist der Vorwurf nicht immer, zumal ihn bisweilen auch arabische Autoren wie der Syrer Ġurğ ʿArabī erheben, der in einer Studie zum Thema vom „Niedermetzeln des Erbes“ (*maḍbahat at-turāt*) spricht.¹⁰ Die Suche nach Anknüpfungspunkten im Eigenen ist aus modernistischer Sicht im Prinzip aber eine ernsthafte und notwendige Operation. Verweise auf historische Vorbilder und Parallelen müssen durchaus nicht immer dem kurzfristigen Ziel geschuldet sein, die eigene Position gegenüber einem mit derartigen Verweisen zu beeindruckenden Publikum zu stärken. Ebenso kann ein solches Verhalten der Einsicht in die Tatsache entspringen, daß Reform und Modernisierung nur dann erfolgreich und von nachhaltiger Wirkung sein können, wenn sie auf dem Boden eigener kultureller Traditionen stattfinden und von den Betroffenen geistig mitvollzogen werden. Authentizität ist daher nicht nur eine Voraussetzung des eigenen rhetorischen Erfolges, sondern auch ein gesamtgesellschaftliches Erfordernis. Nicht umsonst gibt es den im modernen arabischen Diskurs viel gebrauchten Begriff der „Authentisierung“ (*taʿṣīl*), womit die Anbindung fremder Konzepte an die Tradition, also ihr „Heimischmachen“ im eigenen kulturellen Milieu gemeint ist.

Welche Konzepte sie an welche Teile des Erbes anzubinden versuchen, entscheiden arabische Denker mit Blick sowohl auf ihre eigenen geistigen Präferenzen als auch auf die des angesprochenen Publikums. Zwingend sind die von ihnen hergestellten Verbindungen nicht. So läßt sich das Konzept der Demokratie durch seine Gleichsetzung mit dem koranischen Prinzip der Beratung (*ṣūrā*, vgl. Koran 42/38) „authentisieren“, es läßt sich aber auch auf die im *kalām* bekannte Denkfigur der „Auswahl des Imams“ (*iḥtiyār al-imām*) oder auf philosophische Reflexionen über Herrschaft und Gerechtigkeit zurückführen. Ähnlich ist es mit Konzepten wie Wissenschaftlichkeit sowie menschlicher Würde und Freiheit, für die sich in der Offenbarung wie im Hadith, im *kalām* und natürlich in der Philosophie

¹⁰ ʿArabī 1993; ausführlicher dazu in Kapitel V.3.

Vorbilder finden lassen. Jede dieser Referenzen hat eine andere Wertigkeit und steht für eine andere Grundhaltung. Koranbezüge können etwa, wenn sie massiv und unrelativiert auftreten, als Betonung der innergesellschaftlichen Autorität des Gotteswortes und Abwertung des autonomen Vernunftgebrauchs gesehen werden. In größerem Umfang Hadithe heranzuziehen, kann heißen, sich für ein an den geistigen und sozialen Verhältnissen der Zeit des Propheten orientiertes Leben auszusprechen. Die muslimische Philosophie hingegen ist einerseits Symbol für den reinen und um eine Eingrenzung des Religiösen bemühten Vernunftgebrauch sowie andererseits, ihrer griechischen Quellen wegen, Inbegriff einer Offenheit für fremde, das heißt westliche Denkweisen. Zwischen diesen Polen rangieren in der symbolischen Skala Anknüpfungsversuche an den *kalām*. Er ist derjenige Bereich des Erbes, der sich am besten dafür eignet, das Traditionelle und das Moderne, das Authentische und das Zeitgenössische, miteinander in Einklang zu bringen.

Die Bedeutung des *kalām* liegt aus moderner arabischer Sicht nicht allein in seiner Eigenschaft als theologische Disziplin. Mindestens ebenso wichtig ist die Tatsache, daß es sich bei ihm um die spezifisch muslimische, also aus der eigenen Tradition hervorgegangene Form der Reflexion über Fragen des Diesseits und Jenseits handelt. Der *kalām*, von modernen Arabern oft als „Philosophie der Muslime“ bezeichnet, hat seine Wurzeln in der religiösen Kultur des sich ausbreitenden frühen Islam, und nicht zuletzt zu ihrer Verteidigung war er entstanden. Sich mit dem *kalām* zu befassen, heißt für Araber daher immer auch, Wesen und Identität der eigenen Kultur auf den Grund zu gehen. Als Modell für eigene Positionen Anschauungen aus dem Bereich des *kalām* anzuführen, heißt, sich auf dem Boden der arabisch-islamischen Kultur zu bewegen und über den Verdacht der Verwestlichung und der Abkehr vom Religiösen erhaben zu sein. Gleichzeitig stehen Bezüge auf den *kalām* aber auch für eine Bereitschaft zu wissenschaftlich-rationalem, also westlich-modern konnotiertem Denken, denn die *mutakallimūn* übten sich in der vernunftgeleiteten Spekulation, dachten über manch naturwissenschaftliches Problem nach und zeigten Interesse an philosophischen und anderen in der Region verbreiteten Denkweisen, selbst wenn es hier oft darum ging, sie mittels der gewonnenen Kenntnisse um so effektiver zurückzuweisen. Dieser apologetische Grundzug des *kalām* und seine Bereitschaft, sich in dem Maße auf fremde Ideen einzulassen, wie es der eigenen Kultur dient, heben sein Ansehen

unter den Bedingungen der Moderne, in der die Verteidigung der eigenen Identität sowie die Modernisierung von Denken und Gesellschaft durch westliche Anleihen gleichermaßen auf der Tagesordnung stehen. Die mehrfach genannte „Verteidigung des Islam mit den Waffen der Gegner“ ist das hier relevante Modell.

Als diejenige Schule des *kalām*, die diesem Modell am besten entsprach und auf dem Feld der rationalen Spekulation am konsequentesten war, ist in der arabischen Welt die Muʿtazila wiederentdeckt worden. Die Erinnerung an sie zu stärken, haben sich deshalb vor allem jene aufgemacht, die sich als Fürsprecher vernunftgeleiteter Reformen begreifen, aber nicht dazu bereit sind (bzw. sich nicht dazu bereit erklären wollen), die Konstanten der eigenen Kultur diesen Reformen zu opfern. Als Teil des beschriebenen Gedächtnisdiskurses dient das Anknüpfen an die Muʿtazila dabei oft weniger der Gewinnung eines objektiven Muʿtazila-Bildes oder der exakten und systematischen Erneuerung muʿtazilitischer Denkweisen als der Stärkung des eigenen, von zeitgenössischen Faktoren motivierten Arguments. Die Rede über die Muʿtazila ist also eine Form der indirekten Argumentation, in der über Altes, Vergangenes und im kollektiven Bewußtsein Lebendiges gesprochen wird, um Modernes auszusagen und zu belegen. Welche Konsequenzen ergeben sich aus dieser Situation, wenn man sie nicht, wie oft geschehen, beklagen, sondern für die Analyse des gestiegenen arabischen Interesses an der Schule in der Moderne nutzbar machen will?

c) *Für die Verwendung moderner Kategorien in der Beschreibung des modernen arabischen Umgangs mit der Muʿtazila*

Erster und grundlegendster Schritt ist der Verzicht auf alle Versuche, durch inhaltliche Vergleiche zwischen den Ansichten der klassischen Muʿtazila und den Ideen moderner Araber zur Konstatierung eines „neo-muʿtazilitischen“ Denkens zu gelangen. Nicht nur ist es so, daß auf diesem Wege getroffenen Aussagen jede Konkretisierung fehlt und ein Herangehen dieser Art dazu verleitet, die kleinste Parallele zu muʿtazilitischen Positionen als Hinweis auf eine muʿtazilitische Grundhaltung zu werten. Auch wird durch die Verwendung jener klassischen Kategorie das moderne arabisch-islamische Geistesleben einem Raster unterworfen, das hier außer als historischer Referenzrahmen nicht von primärer Bedeutung ist. Weil ein solches Vorgehen das Moderne nicht innerhalb der ihm eigenen Bedingungen erfaßt, nimmt es die untersuchten Autoren

nur innerhalb bestimmter, für Muslime als essentiell angesehener Muster wahr. So übergeht es, daß das Bewußtsein, daß es sich bei der Mu'tazila um ein Phänomen der Vergangenheit handelt, in der arabischen Welt trotz aller vereinnahmenden Bezüge auf die Schule weit verbreitet ist. Die Edition des *Kitāb al-Muğnī* von 'Abd al-Ġabbār aus den 60er Jahren ist nicht umsonst mit *turātunā*, „unser Erbe“, überschrieben, worin Stolz auf das Eigene, aber auch historische Distanz zu ihm mitklingt. Und nicht umsonst ist der Begriff des „Neo-Mu'tazilismus“ in der arabischen Welt trotz mancher Versuche, ihn einzuführen, kaum bekannt. Die Wortschöpfungen *ī'tizāl mu'āṣir* von 'Uṣfūr, *ī'tizālīya* von Diyāb und al-Qāḍī sowie *mu'tazilat al-yaum* von Kamāl und die Zurückweisung des Begriffes *ī'tizāl ḡadīd* als Schulbezeichnung durch al-'Awwā zeigen die terminologische Unklarheit, die auf diesem Gebiet herrscht.¹¹ Dazu kommt, daß die wenigen Autoren, die einen dieser Begriffe verwenden, ihn oft zur Charakterisierung von Einzelpersonen benutzen. So geht es bei 'Abd ar-Rāziq und al-Qāḍī (trotz ihres Versuchs der Verallgemeinerung) sowie Diyāb ausschließlich um 'Abduh, bei Khālīd (mit Blick auf die arabische Welt) fast ausschließlich um 'Abduh und Amīn sowie bei 'Uṣfūr ausschließlich um Abū Zaid. Manche, besonders Bouamrane, scheinen das Phänomen, von westlichen Wahrnehmungen beeinflußt, auch herbeireden zu wollen, während man es, soweit ich das sehe, in arabischen Fachlexika vergeblich sucht. Hier ist eher von neuen Formen des Umgangs mit dem *kalām* wie der kritischen Edition (*taḥqīq*), der Lektüre (*qirā'a*), der Interpretation (*ta'wīl*), der Nutzbarmachung (*tauzīf*) und der Hervorbringung eines kontroversen Schrifttums (*adabīyāt siġālīya*) zum Thema die Rede, also von Tätigkeiten, die weniger mit der Wiederbelebung bestimmter Richtungen zu tun haben als mit einem von modernen Faktoren determinierten Zugang zu ihnen.¹²

Die Haltung moderner Araber zur Mu'tazila soll in dieser Arbeit

¹¹ Von *mu'tazila ḡudud* spricht, sehr kurz und ohne Namen zu nennen, der Jemenit Aḥmad 'Abdallāh 'Arīf in der Einleitung zu seiner Magisterarbeit über das Verhältnis von Zaidīya und Mu'tazila. 'Arīf 1987, S. 11-12. Vgl. zu der Arbeit unten, S. 182. Von *mu'tazila ḡadīda* spricht Ġarallāh, was aber auf Indien bezogen und eine Übersetzung ist; Ġarallāh 1947, S. 228; vgl. oben, S. 83, Fn. 186.

¹² Ṣaġīr 1997, S. 1131. Ergebnis dieser Tätigkeiten sei eine Art neuer, politisch motivierter *kalām*, dessen Vertreter sich aber „im Unterschied zum alten *mutakallim*, für den die politische Initiative tägliche Arbeit und theoretisches Beschäftigungsfeld war“, meist auf das bloße Reagieren beschränkten.

in erster Linie über besagtes kontroverses Schrifttum ermittelt werden. Es werden also vor allem Autoren zu behandeln sein, die sich zu der Schule in nennenswertem Maße geäußert haben und deren Beschäftigung mit dem Thema mehr als nur Ausdruck akademisch-historiographischen Schaffens ist. Damit seien die vielen von modernen arabischen Autoren verfaßten historischen Studien zur Mu'tazila nicht abgewertet. Als Versuch, das arabische Denken in eine bestimmte Richtung zu lenken, lassen sich solche Arbeiten aber nur beschreiben, wenn sie deutlich über die der Intention nach unparteiische Rekonstruktion und Archivierung von Vergangenen hinausgehen, das in ihnen entworfene Bild der Schule also im Dienste eines explizit geäußerten oder implizit vorhandenen Arguments steht. Dieses Argument hinter den modernen arabischen Formen der Beschäftigung mit der Schule herauszuarbeiten, ist Hauptziel dieser Arbeit. Der Umgang mit der Mu'tazila, so die These, ist gegenüber dem, wofür sich die betreffenden Autoren in ihrer eigenen Zeit einsetzen, sekundär. Ihre Aussagen zu Geschichte und Denken der Schule sind Versuche, etwas auszusagen, das sich durch den Blick in die Vorstellungswelt der klassischen Mu'tazila allein nicht erschließt. Als Schlüssel zu dieser Aussage soll die Frage nach Intention und Kontext des Umgangs moderner arabischer Autoren mit der Mu'tazila dienen. Zu fragen ist also nach dem Sinn der Beschäftigung der Autoren mit der Schule, dem Rahmen, in dem diese Beschäftigung stattfindet, der Bedeutung, die die Autoren dem Mu'tazilismus zumessen, dem Geist, den sie in ihm verkörpert sehen, und den zeitgenössischen Fragen, vor deren Hintergrund ihnen dieser Geist relevant erscheint. Zu fragen ist weiter nach dem Platz, den die Auseinandersetzung mit der Schule im Gesamtwerk der Autoren einnimmt, und der Funktion des von ihnen gezeichneten Mu'tazila-Bildes. Über die Feststellung hinaus, daß sich die Autoren für die Schule interessieren, ist zu fragen, warum sie das tun, was sie aus ihr machen, welche ihrer Ideen sie betonen und welche sie übergehen, zum Beleg welcher Thesen sie die Schule in Anspruch nehmen und welche Ideen ihren Ausführungen zum Thema zugrunde liegen. Zu fragen ist schließlich nach der in ihren Arbeiten enthaltenen Botschaft bzw. Lehre. Ziel dabei ist, die untersuchten Werke mittels moderner Kategorien und auf eine Weise zu erfassen, die nicht nur den Gegenstand der Argumentation ihrer Verfasser, sondern auch die ihren Argumenten zugrundeliegende Agenda berücksichtigt. Theologisch relevante Aussagen sollen dabei nicht um jeden Preis wegdiskutiert werden,

aber gefragt werden soll doch stets nach dem womöglich zwischen den Zeilen und hinter der religiösen Thematik liegenden Anliegen der Autoren, wobei sich freilich jederzeit herausstellen kann, daß manche von ihnen mit ihrem Bezug auf die Mu'tazila ein primär theologisches Anliegen vertreten.

Aus der Konzentration auf das Moderne und Individuelle im Umgang arabischer Autoren mit der Mu'tazila ergibt sich ein weiterer Grundsatz: Jene, die im Namen der Schule bestimmte Formen des Denkens propagieren, sind nicht zwingend als Lager, Bewegung oder Schule zu begreifen. Obwohl die Sympathie für die Mu'tazila am ehesten mit rationalistisch-islamischen Denkweisen einhergeht, gibt es eine lange Liste möglicher Bezugnahmen auf die Schule. Der beschriebene Gedächtnisdiskurs ist ja gerade durch den Widerstreit unterschiedlicher Geschichtsbilder charakterisiert, und diese sind ebenso vielfältig wie das Spektrum der geistigen und ideologischen Lager. Anstatt den behandelten Autoren also von vornherein eine gemeinsame Geisteshaltung zu unterstellen, gilt es, ihre unterschiedlichen Grundeinstellungen sowie die daraus resultierenden unterschiedlichen Herangehensweisen an die Mu'tazila herauszuarbeiten. An Stellen, an denen sich diese Grundeinstellungen überschneiden, gilt es, die Autoren zu Problemgemeinschaften zusammenfassen, was nicht heißen muß, daß innerhalb dieser Gemeinschaften nicht wiederum unterschiedliche Formen des Umgangs mit der Mu'tazila und der Nutzbarmachung ihres Erbes zu beobachten sein können. Durch die Fokussierung auf solche Problemgemeinschaften, ein inhaltliches Kriterium, erübrigt sich auch die Rekonstruktion der Einflußketten des wiedererstarkten Mu'tazilismus, womit auch die Frage der indischen Einflüsse auf die moderne arabische Situation in den Hintergrund tritt. An Stellen, an denen wechselseitige Einflüsse zwischen einzelnen Rezipienten der Schule klar zu erkennen sind, mag es sinnvoll sein, von ihnen zu sprechen. Grundsätzlich soll in dieser Arbeit aber davon ausgegangen werden, daß Überschneidungen zwischen den behandelten Mu'tazila-Bildern vor allem darauf zurückgehen, daß ihre Vertreter als Kinder der arabischen Welt des 20. Jhs. alle von ähnlichen geistig-ideologischen Entwicklungen geprägt sind und auf ähnliche politische, soziale und religiöse Gegebenheiten reagieren. Bevor wir uns dem modernen arabischen Umgang mit der Mu'tazila im einzelnen zuwenden, ist es nun an der Zeit, einen Blick auf Geschichte und Denken der Schule zu werfen.

KAPITEL III

DIE MU‘TAZILA AUS SICHT DER MODERNEN WISSENSCHAFT

Aus wissenschaftlicher Sicht lagen Geschichte und Denken der Mu‘tazila lange im Dunkeln. Obwohl die Forschung inzwischen ein klareres Bild gewinnen konnte, bleiben zahlreiche Fragezeichen. Sie betreffen sowohl das Wissen um historische und inhaltliche Details als auch die Beurteilung der Schule als ganze. Der Überblick über Geschichte und Denken der Mu‘tazila im ersten Abschnitt dieses Kapitels blendet diese Tatsache meist aus und konzentriert sich auf das, was man mit einiger Sicherheit und ohne explizite Wertung über die Schule sagen kann. Außer der reinen Ereignisgeschichte und der Darstellung mu‘tazilitischer Ideen interessiert in diesem Abschnitt, was man in Anlehnung an Jan Assmann die „Erinnerungsfigur“ Mu‘tazila nennen könnte,¹ das heißt ihre Stellung im historischen Bewußtsein der Muslime. Im zweiten Abschnitt geht es dann um Bild und Stellung der Schule in der westlichen Fachwissenschaft.

1. *Geschichte und Denken der Mu‘tazila*

a) Das sunnitische Bild der Mu‘tazila an der Wende zum 20. Jahrhundert

Im späten 19. Jh. war das Bild, das sich Muslime von der Mu‘tazila machten, lückenhaft und negativ. Caspar sprach (mit Blick auf den sunnitisch-arabischen Raum) von einer instinktiven Abneigung traditionell ausgebildeter Muslime gegen die Schule.² Gemeinsam mit der Philosophie stand die Mu‘tazila seit Jahrhunderten in dem Ruf, häretische, ja ketzerische Thesen vertreten zu haben. Während sich erstere jedoch, vor allem in Form der Logik, einen gewissen Platz im islamischen Bildungssystem hatte bewahren können, spielte letztere hier keine Rolle mehr. Der Mu‘tazilismus galt im Gegenteil als eine von Aš‘arīya und Māturīdīya lange überwundene Fehlentwicklung,

¹ Vgl. Assmann 1997, S. 37-42.

² Caspar 1957, S. 141.

mit der man sich nicht, und wenn, dann nur in Form der Zurückweisung zu beschäftigen brauchte. Die tendenziösen Darstellungen aš‘aritischer und ḥanbalitischer Autoren hatten ein Erbe von Mißtrauen und Verdächtigung gegen den gesamten frühen *kalām* und besonders die Mu‘tazila hinterlassen, so daß schon die mögliche Annäherung an mu‘tazilitische Positionen streng sanktioniert wurde.

Das geschah dem jungen ‘Abduh während seiner Ausbildung 1877, als ihn der konservative Scheich Muḥammad ‘Ullaiš (1802-1882) zu sich bestellte, um ihm wegen der selbständigen Lektüre eines anspruchsvollen māturīditischen Werkes und inner-azharitischer Gerüchte, denen zufolge ‘Abduh mit der Mu‘tazila sympathisierte, auf den Zahn zu fühlen.³ 1884 kritisierte ‘Abduh in einer Rede vor Religionsgelehrten in Tunis den Mu‘tazilismus-Vorwurf dann als ein aus Unsicherheit entstehendes Totschlagargument, dessen unreflektierter Gebrauch den Muslimen schweren Schaden zufüge:

Es gibt Leute, die dich, wenn du sie nach einem Problem der Glaubenslehre fragst, mit Aussagen überraschen wie: Sage nicht dies oder jenes, denn sonst bist du ungläubig (*taḡfuru*) oder ein Mu‘tazilit (*ta‘tazilu*). Das ist eine Waffe, mit der sich jene schützen, die an ihren eigenen Überzeugungen zweifeln, um abzuwehren, was sie von den Anwürfen befürchten, die ihre Dogmen erschüttern. Diese Abwehrhaltung weist aber auf den Zweifel dieser Leute an ihren eigenen Überzeugungen hin, noch bevor sie diese verteidigen. (...) Genau diese Art der Verteidigung der Dogmen war es, die den Muslimen die Tore der Wissenschaft verschloß. Denn jedesmal, wenn ein göttliches Licht die sicheren Überzeugungen eines Wissenssuchenden erleuchtete und ihm den rechten Weg zur Suche der Wahrheit leitete, fand er in Worten wie *‘tizāl* und *falsafa* etwas, das dieses Licht in ihm auslöschte. (...) Das Studium der Theologie durch die bloße Lektüre ihrer Bücher und das reine Nachvollziehen von deren Aussagen verhindert in Wahrheit die Gewißheit (*yaqīn*) und entfernt von ihr, vor allem wenn man als Spekulierender fürchtet, es könnte heißen, daß man Philosoph, Mu‘tazilit oder ähnliches sei. Es gibt also keine Gewißheit, wenn man vor der Spekulation (*naẓar*) zurückschreckt.⁴

Trotz ‘Abduhs prinzipieller Offenheit gegenüber der Mu‘tazila fehlte es ihm an Informationen über sie. Als er 1885 begann, in Beirut

³ ‘Abduh: *A‘māl*, Bd. 3, S. 210. Vgl. Verf. 2002, S. 217-20. Es handelte sich um die *Aqā‘id* des Naḡm ad-Dīn an-Nasafī (st. 537/1142) samt Kommentar des Sa‘d ad-Dīn at-Taftazānī (st. 791/1389).

⁴ ‘Abduh: „*Dars ‘amm fi l-‘ilm al-islāmī wa-t-ta‘līm*“, in: ders.: *A‘māl*, Bd. 3, S. 143-65, hier S. 159-60. Vgl. Verf. 2002, S. 232-34.

islamische Theologie zu unterrichten, machte er eine Notiz, die zeigt, wie schwer es damals war, sich über die Schule auf zufriedenstellende Weise zu informieren:

Wollen wir zum Beispiel etwas über die Geschichte der Kalāmwissenschaft schreiben, so finden wir in unseren Geschichtsbüchern nichts, das diesem Zweck entspricht. Es heißt, Wāṣil Ibn ‘Aṭā’ sei der erste gewesen, der *kalām* nach Art der Mu‘tazila betrieben habe, und daß er den Zirkel al-Ḥasan al-Baṣrīs verlassen (*i‘tazala*) habe. Was war dafür aber der Grund? Woher kam dieses neue Denken? Und wie verbreitete sich diese Schule? (...) Es ist schwer, all dies aus unseren Geschichtsbüchern zu erfahren. Wir können [aber] viel über Fragen und Geschichte des Islam aus den westlichen (*ifrangī*) Büchern erfahren. Darin gibt es Dinge, die wir in unseren Büchern nicht finden.⁵

Welche westlichen Bücher ‘Abduh zur Mu‘tazila einsah und welche Schlüsse er aus ihnen zog, wissen wir nicht. In seiner 1897 erschienenen *Risālat at-tauḥīd*, verfaßt auf der Grundlage der Beiruter Vorlesungen, blieb er der Schule gegenüber aber skeptisch. In einem Überblick über die Entwicklungen des islamischen Denkens zeigt er zwar klare Sympathie für die Philosophie. Die Mu‘tazila betreffend spricht er aber eher distanziert von ihrem Aufkommen durch Wāṣils Rückzug von seinem Lehrer al-Ḥasan und davon, daß die Schule bei ihrer Beschäftigung mit dem griechischen Denken nicht klar genug zwischen den festen Prinzipien der Vernunft und eigenen, oft trügerischen Phantasievorstellungen unterschieden habe. Zudem beklagt er einen zunehmenden Irrationalismus der Mu‘tazila und ihre fortschreitende Aufspaltung in Unterströmungen. Ansonsten äußert er Kritik an der *miḥna*, in der die Schule „die Grenzen der Religion im Namen der Religion überschritten“ habe.⁶

‘Abduhs Darstellung reflektiert das Wissen seiner Zeit. Obwohl Ursprung und Geschichte der Mu‘tazila damals weitgehend verschüttet lagen, war man über manches durchaus im Bilde. So kannte man die berühmte Anekdote, die die Schule samt ihrem Namen auf den Rückzug (*i‘tizāl*) Wāṣil Ibn ‘Aṭā’s vom Kreis al-Ḥasan al-Baṣrīs zurückführt. Auch dachte man bei Erwähnung der Mu‘tazila

⁵ ‘Abduh: *A‘māl*, Bd. 2, S. 459-60. Die Notiz ist undatiert, doch ihr Platz in den *A‘māl* spricht dafür, daß sie aus der Zeit von ‘Abduhs Edition des *Nahğ al-balāğ* 1885 stammt.

⁶ Ebd., Bd. 3, S. 378-82. Vgl. Verf. 2002, S. 239-42. Vgl. unten, S. 441.

sofort an die *miḥna*, in der die Schule, so meinte man, mit Hilfe der ‘Abbāsiden ihre später als ketzerisch betrachtete Theorie der Erschaffenheit des Koran durchzusetzen versuchte und dabei selbst vor Folter und Mord nicht zurückschreckte. Eine Ahnung hatte man auch von den Inhalten des mu‘tazilitischen Denkens, obwohl man es im Detail nicht durchdrang. So zirkulierte die Meinung, daß die Mu‘taziliten *mu‘aṭṭila*, also Leugner der göttlichen Attribute waren, wie es ihre Gegner behauptet hatten. Auch hieß es, daß die Schule den Koran so interpretierte, daß er mit ihren eigenen Ansichten übereinstimmte. Dieses Vorgehen galt nicht als legitimer Versuch, Vernunft und Religion miteinander in Einklang zu bringen, sondern als allzu freizügiger Umgang mit dem Text, wenn nicht als mutwillige Verfälschung desselben. Den Glauben der Mu‘tazila an die Fähigkeit des Menschen, seine Taten selbständig zu wählen (*iḥtiyār al-af‘āl*), empfand man zudem als Herabwürdigung der göttlichen Allmacht und als Widerspruch zum weithin anerkannten aš‘aritischen Dogma des Erwerbs der Taten (*kasb al-af‘āl*) durch den Menschen.

Den frühen *kalām* und speziell die Mu‘tazila betreffend stand man im ausgehenden 19. Jh. zudem vor einer verwirrenden Vielfalt einander widersprechender Aussagen. Die klassischen Doxographen, die das frühe Werden des *kalām* selbst nicht klar überblickten, hatten die ihnen vorliegenden Informationen auf je eigene Weise zusammengesetzt. Oft hatten sie dabei nach jedem für eine Sondermeinung bekannten Denker eine Schule benannt, wobei ihnen der bekannte Prophetenausspruch über die 72 irrenden und die eine rechthgläubige Partei, in die sich der Islam aufspalten werde, als Leitbild diente. Während es diese Situation dem Betrachter erschwerte, sich ein klares Bild von der Mu‘tazila zu machen, gab sie zugleich Anlaß für eine grundsätzliche Skepsis gegenüber den frühen *mutakallimūn*, die sich, wie man es gerade von der Mu‘tazila zu wissen meinte, in eine heillose Vielzahl einander bekämpfender Richtungen aufgespalten und dem Islam so an innerer Einheit genommen hätten.

b) *Entstehung, Namensgebung und frühe Entwicklung*

Die Geschichte der Mu‘tazila⁷ hängt mit der des *kalām* so eng zusammen, daß die eine nicht ohne die andere zu begreifen ist. Am Anfang der Entwicklung stehen Ereignisse, die man in der Moderne als politische begreift. Die Ermordung des dritten Kalifen ‘Utmān Ibn ‘Affān im Jahre 35/656 und die Kämpfe während und nach der Regierungszeit seines Nachfolgers ‘Alī Ibn Abī Ṭālib (reg. bis 40/661) gelten hier als Anfang allen Nachdenkens. Die Zurückweisung des Schiedsabkommens von Šiffin, mit dem man 37/657 eine Serie von Schlachten zwischen dem Lager ‘Alīs und dem des Gouverneurs von Syrien und späteren fünften Kalifen Mu‘āwiya Ibn Abī Sufyān beendete, durch eine Gruppe von ‘Alī-Anhängern führte zur Spaltung des ‘alidischen Lagers und zur Entstehung der Ḥārīgīya. Diese erkannte den Kompromiß nicht an und forderte eine Fortsetzung des Kampfes bis eine der beiden Seiten gesiegt habe. Weil die Ḥārīgiten sowohl Mu‘āwiya und die von ihm begründete Umayyadendynastie als auch ‘Alī und seine Anhänger gewaltsam bekämpften und allen, die ihre Sicht nicht teilten, Unglauben vorwarfen, galten sie bald als Unruhestifter und Gefahr für die islamische Einheit. Heute sieht man sie oft als Vorläufer des „fundamentalistischen“ Islam. Weil die Ḥārīgiten meinten, die Führung der Gemeinschaft müsse nicht unbedingt bei einem Quraišiten oder Prophetennachfahren, sondern beim Besten aller Muslime („und sei es ein schwarzer Sklave“) liegen, gelten sie manchen aber auch als Vertreter eines radikal-demokratischen Egalitarismus.⁸

Im Umfeld der in dieser Auseinandersetzung aufgeworfenen Frage nach der Rechtmäßigkeit von Herrschaft (*imāma*) entstanden andere Fragen: Welche Art von Glauben sollte einen Herrscher auszeichnen? Reicht sein bloßes Bekenntnis (*qaul*) oder muß dieses in seinem Handeln (*‘amal*) sichtbar werden? Entsteht weltliche Herrschaft durch Gottes Ratschluß (*qadar*) oder durch Taten, die der Mensch kraft einer ihm innewohnenden Handlungsfähigkeit (*qudra*) ausführt? Wie sollen

⁷ Die westliche Literatur zum Thema ist zu umfangreich, um hier vorgestellt zu werden. Die meisten der im folgenden genannten Informationen lassen sich folgenden Überblicksdarstellungen entnehmen: Nyberg 1936; Gardet/Anawati 1948; Gardet 1971; Madelung 1987; van Ess 1987; Gimaret 1993; Hinds 1993. Ich habe darauf verzichtet, jede Aussage einzeln zu belegen.

⁸ Siehe z.B. Nabhani Koribaa: *Les Kharidjites: démocrates de l’islam*, Paris 1991.

sich Gläubige einem Unrechtsherrscher gegenüber verhalten? Und wie steht es um die Natur des Koran und das göttliche Attribut „Rede“ (*kalām*) sowie um das Verhältnis zwischen den im Koran genannten Attributen Gottes und dem göttlichen Wesen? Zur Bezeichnung der sich in diesen Problemen herauskristallisierenden Tendenzen entstanden Begriffe, die den Doxographen später vereinfachend als Namen fester Gruppen dienten. Heute weiß man, daß es sich hier mehr um zusammenfassende Kategorien für bestimmte Positionen handelte. So nannte man einen Qadariten, wer von der Wirkungsmacht (*qudra*) des Menschen ausging. Die in Syrien wirkenden Ma‘bad al-Ġuhanī (st. 80/699) und Ġailān ad-Dimašqī (st. nach 106/724) sind die ersten wichtigen Vertreter. Wegen ihrer Ablehnung des Determinismus wurde der Name Qadarīya oft auch für die Mu‘tazila verwendet, die ihn aber ablehnte. Eine Begriffsverwirrung entstand, weil manche, darunter noch Ibn Taimīya (st. 728/1328), als Qadariten jene bezeichneten, die vom Vorherbestimmtsein der Dinge durch den göttlichen Ratschluß (*qadar*) sprachen. Die Vertreter dieser Position wurden jedoch meist Ġabriten genannt, weil sie meinten, daß der Lauf der Welt und somit auch das Wirken des Menschen durch die zwingende Macht (*ġabr*) Gottes verursacht sei.

Geht es in dieser Debatte auf den ersten Blick um das Verhältnis zwischen göttlichem und menschlichem Handeln, sieht man die entsprechenden Positionen heute meist als Ausdruck politischer Haltungen. Daß Politik eine Tiebkraft war, zeigt schon, daß Ma‘bad und Ġailān unter den Umayyaden hingerichtet wurden. Deren ġabritische Herrschaftsdoctrin lief auf eine Art Gottesgnadentum hinaus, das sich mit qadaritischen Argumenten herausfordern ließ: Unrechtsherrschaft sei nicht gottgewollt, sondern Folge menschlicher Entscheidungen; Muslime, die sehenden Auges schwere Sünden (Sg.: *kaḥira*) begingen, wendeten sich so vom Islam ab, weshalb sündhafte Herrscher als Ungläubige abzulehnen seien. Opfer umayyadischer Politik wurde auch Ġahm Ibn Ṣafwān (st. 128/746), den die Kalifen nach seiner Teilnahme an einem gescheiterten Aufstand ermorden ließen. Ġahm war aber Determinist, also Vertreter des *ġabr*. Daneben ging er von der Erschaffenheit des Koran aus, dessen anthropomorphistische Verse er allegorisch interpretierte, und lehnte die unabhängige Existenz der göttlichen Attribute ab. In der Frage, wie ein sündiger Muslim (lies: ein Unrechtsherrscher) zu beurteilen sei, nahm er eine Haltung ein, die man als „Aufschub“ (*irḡāʾ*) bezeichnete. Muḡīʾit in diesem Sinne war, wer sich eines Urteils über den Sünder enthielt und es der

Entscheidung Gottes am Tag des Gerichts anheimstellte. Wegen ihrer Sicht des Koran und ihrer Zurückweisung des Anthropomorphismus verwechselte man die Ġahmiten später oft mit der Mu‘tazila, obwohl sich beide in der Handlungstheorie klar unterschieden.

Die These vom Zusammenhang von politischer Haltung und theologischem Standpunkt ist eine moderne Position, die den Muslimen in der vormodernen Zeit nicht in dieser Deutlichkeit vor Augen stand. Die Entstehung der Richtungen (*fīraq*) des Islam wird von den Doxographen nicht so direkt mit den frühen politischen Ereignissen in Verbindung gebracht, wie man das heute meist tut. Autoren wie al-Aš‘arī (st. 324/935), al-Baġdādī (st. 429/1037), Ibn Ḥazm (st. 456/1064) und aš-Šahrastānī (st. 548/1153) stellen die Differenzen der *fīraq* fern von politischen und sozialen Faktoren als Streit um Glaubensfragen dar. Das hat nicht zuletzt damit zu tun, daß das öffentliche Nachdenken über Politik damals Teil eines weit umfassenderen Diskurses über Fragen von Legitimität und Gerechtigkeit war, den man sich vom Feld der Religion überhaupt nicht streng getrennt vorstellen wollte und konnte. Außerdem verfügte man über kein Konzept einer Kulturgeschichtsschreibung, die aus gebührendem Abstand soziale, politische und geistige Entwicklungen gemeinsam betrachtet und unter materialistischer Prämisse analysiert hätte. Schließlich liegt in der Betonung diesseitiger Triebkräfte des theologischen Denkens auch eine wohl unerwünschte Tendenz zur Relativierung der religiösen Inhalte; und die Logik des religiösen Arguments über Fragen, die wir heute sozial und politisch nennen, erforderte, eigene diesseitige Motive und Interessen gerade nicht preiszugeben. Die Doxographen, die in der Regel das Ziel hatten, die eigene Richtung als die sich im Recht befindliche herauszustellen, gingen somit davon aus, daß theologische Ideen von Muslimen Ansichten über das richtige Gottes- und Glaubensverständnis reflektierten und nicht etwa bloßer Machtkampf unter dem Deckmantel der Religion waren.

Die Wissenschaft des *kalām*, die aus diesen frühen Strömungen entstand, war eine dialektische, spekulative und apologetisch-defensive Disziplin, die den Glauben auf rationale Weise begründen wollte. An der Formulierung der oft als Dogmen bezeichneten Lehrsätze (*‘aqā’id*) des *kalām* war die Mu‘tazila auf zentrale Weise beteiligt, weshalb man sie oft als erste systematische Theologen, ja als Begründer der Theologie im Islam betrachtet. Zwar ist dieses Bild Ergebnis einer Verkürzung, die aus einer Zeit stammt, in der man fast nur

noch Aš‘ariten und Mu‘taziliten wahrnahm. Aber es steht außer Frage, daß die Mu‘tazila großen Einfluß auf die Entwicklung des islamischen Denkens hinterlassen hat und daß die Fragen, mit denen sie sich ab dem frühen 8. Jh. befaßte, zu den zentralen Fragen des Islam zählen.

Die genauen Umstände der Entstehung der Mu‘tazila als zusammenhängende Schule lagen schon aus Sicht der klassischen Doxographen im Dunkeln. Berühmt, nur leider nicht zu belegen, ist eine Geschichte, die über Jahrhunderte als Ausgangspunkt des Mu‘tazilismus gegolten hat und das Bild bis heute zu weiten Teilen bestimmt. Auf orientalistischer wie muslimischer Seite ist über Ursprung und Aussagegehalt dieser Geschichte viel diskutiert worden. Daß mit der Frage der Entstehung der Mu‘tazila das Problem der Herkunft und Bedeutung ihres Namens verbunden ist, macht die Sache nicht leichter. Relativ sicher ist, daß die Ursprünge der Bewegung im qadaritischen Milieu von Basra anzusiedeln sind. Dort wirkte um die Wende vom 7. zum 8. Jh. der Gelehrte al-Ḥasan al-Baṣrī (st. 110/728), der in einem ihm zugeschriebenen Sendschreiben an den umayyadischen Kalifen ‘Abd al-Malik Ibn Marwān eine qadaritische Position eingenommen haben soll. Zum Kreis seiner Schüler gehörten Wāṣil Ibn ‘Aṭā’ (st. 131/748) und ‘Amr Ibn ‘Ubaid (st. 144/761), die als Gründerväter der Mu‘tazila gelten. In einer Diskussion über das Problem der Beurteilung desjenigen Muslims, der schwere Sünden begeht, des sogenannten *murtakib al-kabīra*, soll ersterer als Ausdruck der Opposition zu den Ansichten seines Lehrers aufgestanden sein, um sich unter einer anderen Säule der Moschee, in der diese Diskussion stattfand, niederzulassen. Nachdem sich ihm eine Reihe der übrigen Anwesenden angeschlossen hatte, soll al-Ḥasan das Ereignis mit den Worten „Wāṣil hat sich von uns getrennt“ (*‘iṭazala ‘annā*) kommentiert und so den Anstoß für die Bezeichnung der Schule gegeben haben.⁹

Obwohl diese Geschichte wohl Ergebnis eines anti-mu‘tazilitischen Versuchs ist, den vorgefundenen und unklaren Begriff des *‘iṭizāl* nach-

⁹ Die einflußreichste Version der Geschichte ist die in aš-Šahrastānīs *Kūṭab al-Milāl wa-n-niḥāl*. Es gibt aber Varianten, in denen es mitunter ‘Amr und nicht Wāṣil ist, der sich von al-Ḥasan trennt, und in denen der Begriff des *‘iṭizāl* mitunter von al-Ḥasans Schüler Qatāda Ibn Dī‘āma (st. 117/735) und nicht von al-Ḥasan ins Spiel gebracht wird. Zum Thema: Watt/Marmura 1985, Bd. 2, S. 211-13; Stroumsa 1990, S. 276-80; van Ess 1991-97, Bd. 2, S. 255-67.

träglich mit negativem Sinn zu füllen, wurde diese Darstellung von der Mu'tazila in ihren Grundzügen oft akzeptiert. Für das Bild, das sich Muslime von der Schule machen, bleibt die Geschichte damit von Bedeutung. Da die Mu'tazila hier als Abspaltung vom Kreis des unter Sunniten weithin respektierten al-Ḥasan al-Baṣrī erklärt wird, steht die Schule im muslimischen Bewußtsein als sektiererische und die Einheit der Umma gefährdende Gruppierung da. Die theologische und politisch-soziale Tragweite der Differenz zwischen al-Ḥasan und seinen Schülern geriet so in den Hintergrund und mußte von der modernen Forschung erst rekonstruiert werden. Hier ist man sich heute weitgehend einig, daß Wāṣil's Lehre ein Versuch war, zwischen zwei konträren Positionen zu vermitteln: der der Ḥārīḡīya, für die der Sünder ein zu bekämpfender Ungläubiger (*kāfir*) war, und der von der Murḡī'a tolerierten Auffassung, daß der Sünder, solange er sich dem Islam zugehörig erklärt, als Gläubiger (*mu'min*) zu betrachten sei. Für den Versuch, die mit diesen Positionen einhergehende Polarisierung durch eine Kompromißformulierung zu entschärfen, ist schon al-Ḥasan bekannt. Seine Klassifizierung des Sünders als Heuchler (*munāfiq*) soll er auch in der Debatte mit Wāṣil verteidigt haben, was dieser ablehnte, um den Sünder selbst als Frevler (*fāsiq*) zu bezeichnen. Im selben Kontext vertrat er die These, daß der Begeher schwerer Sünden weder gläubig noch ungläubig sei, sondern sich in einer „Zwischenstellung zwischen den beiden Zuständen“ (*manzila baina l-manzilatain*) befinde. Diese Formulierung erlaubte es Wāṣil, einerseits den Sünder als volles Mitglied der Gemeinschaft zu behandeln und ihm die Unversehrtheit von Leben und Besitz zu garantieren und andererseits die moralische Lehre des Koran aufrechtzuerhalten, nach dem Sünden mit ewigem Höllenfeuer bestraft werden.¹⁰

Die Idee, daß die Mu'tazila aus einem Vermittlungsversuch heraus entstand, wird durch einige damalige Verwendungen des Begriffs *ʾitizāl* gestützt. Er ist offenbar schon früh auf eine Gruppe angewandt worden, die sich aus dem Streit zwischen 'Alī und seinen Gegnern herauszuhalten suchte. Anstatt als „Abspaltung“ wäre *ʾitizāl* hier also als „friedliche Zurückhaltung“ zu verstehen. Der mu'tazilitisch beeinflusste, schiitische Autor al-Ḥasan Ibn Mūsā an-Naubahṭī (st.

¹⁰ Die Sünder, so der Koran an mehreren Stellen (z.B. 2/81), seien *ḥalīdūna fī n-nār*. Zur Unterscheidung von *mu'min* und *kāfir* siehe auch Koran 32/18-21.

300/912 od. später) vertrat die Auffassung, daß es sich bei der Partei, die sich vom Lager ‘Alīs erst absonderte (*ī‘tazala*) und es dann weder bekämpfen noch ihm beitreten wollte, um „die Ahnen der gesamten späteren Mu‘tazila“ gehandelt habe. An-Naubahṭīs Darstellung verleiht der Schule eine auf historischer Frühzeitigkeit und moralischer Unbeflecktheit begründete Form der Legitimität. Besonders auf seine im *Kitāb Fīraq aṣ-ṣā‘a* (ed. 1931) niedergelegte Bemerkung haben mehrere Forscher die These eines Zusammenhangs zwischen einer frühen politischen und der späteren theologischen Mu‘tazila gegründet.¹¹ Ob dies den Namen richtig erklärt, bleibt umstritten. Für die Richtigkeit einer dritten, von Goldziher ab den 20er Jahren vertretenen Theorie, nach der mit *ī‘tizāl* eine im damaligen Basra verbreitete und besonders von ‘Amr Ibn ‘Ubaid und seinen Anhängern verkörperte Tendenz zu Askese und Weltverzicht bezeichnet war, sprach sich vor nicht langer Zeit wieder eine Forscherin aus.¹² Tatsache ist aber, daß wir es hier mit modernen Erklärungen zu tun haben und nicht mit dem für das Bild der Schule verantwortlichen Wissensstand der Zeit vor dem 20. Jh. Sowohl in der islamischen Welt als auch in der westlichen Forschung war man lange davon ausgegangen, daß der Name Mu‘tazila eine Gruppe muslimischer „Dissidenten“ oder „Separatisten“ bezeichne. Diese Idee wurde erst seit den Arbeiten Carlo Alfonso Nallinos zunehmend in Frage gestellt.¹³ Wie die Mu‘tazila ihren Namen selbst sah, ist nicht klar. Oft heißt es, die Schule habe die Bezeichnung „Vertreter der Gerechtigkeit und Einheit Gottes“ (*ahl al-‘adl wa-t-tauḥīd*) bevorzugt, da er ihre beiden zentralen Thesen enthalte und für muslimische Ohren weit positiver klinge. Da aus mu‘tazilitischer Feder aber auch Schriften über die „Vortrefflichkeit des Mu‘tazilismus“ (*faḍl al-ī‘tizāl*) entstanden, meinen manche, daß die Schule ihren Namen „mit Stolz“ getragen habe.¹⁴ Die Diskussion zeigt, daß die Mu‘tazila schon in ihrer Blü-

¹¹ Am einflußreichsten unter ihnen: Nyberg 1936, S. 850-51; Amīn 1929, S. 289-95.

¹² Stroumsa 1990. Für die Ansichten Goldzihers siehe ebd., besonders S. 272.

¹³ Nallino 1916. Er gibt (S. 431) eine ganze Reihe europäischer Übersetzungsversuche aus der Zeit zwischen 1650 und 1914. Sie reichen von „Separatisten“ über „Sezessionisten“, „abweichende Sektierer“, „Abtrünnige“, „Verstoßene“ und „Dissidenten“ bis zu „Schismatiker“. Nallinos wichtigste Arbeiten zur Mu‘tazila hat der Ägypter ‘Abd ar-Raḥmān Badawī ins Arabische übersetzt; in: Badawī 1940.

¹⁴ Nyberg 1936, S. 850.

tezeit selbst nicht mehr wußte, woher ihr Name stammte und was er ursprünglich bedeutete.

Auch die frühe Entwicklung der Schule war für die moderne Forschung nicht leicht zu fassen. Aus einer *Qaṣīda* von Ṣafwān al-Anṣārī (st. erste Hälfte des 3./9. Jhs.), enthalten im 1893 edierten *Kitāb al-Bayān wa-t-tabyīn* des Ġāḥiz, geht hervor, daß Wāṣil ein Netzwerk von Missionaren (*du'āt*) errichtete. Wie er selbst waren sie meist Händler und verbanden Geschäft mit Missionstätigkeit. Ihre entlang der damaligen Handelsrouten errichteten Stützpunkte reichten bis in die fernsten Winkel des Reiches: die arabische Halbinsel, Armenien, Ḥurāsān, Nordindien und den Maghreb. Mit Blick auf diese Zeit vertrat Nyberg die einflußreiche Theorie, daß Wāṣils Denken die offizielle Theologie der 'Abbāsiden-Bewegung dargestellt habe. Die Beziehungen, die Wāṣil zu den 'Aliden Medinas unterhielt, und der herausragende Platz, den die Schule unter den frühen 'Abbāsiden einnahm, sind Teil dieses Bildes.¹⁵ Inzwischen gilt diese Theorie aber als überholt, und man betont statt dessen, daß es sich bei den frühen Mu'taziliten meist um nicht-arabische Konvertiten, sogenannte Mawālī, handelte. Ihre untergeordnete soziale Stellung und ihr aus ihren oft iranischen oder aramäischen Herkunftskulturen mitgebrachter Bildungsvorsprung dürften ihr Weltbild stark beeinflußt haben. Jüngeren Erkenntnissen zufolge waren ihnen die Förderung der öffentlichen Moral und die religiös begründete Askese wichtiger als die politische Propaganda.¹⁶

Nach Wāṣils Tod und dem Sieg der 'abbāsidischen Revolution im Jahre 132/750 wurde die Organisation für einige Zeit von 'Amr Ibn 'Ubad weitergeführt. Es folgte eine Periode der Unruhe mit 'alidischen Revolten, an denen wiederholt auch Mu'taziliten teilnahmen. Besonders gilt das für einen 145/762 von Ibrāhīm Ibn 'Abdallāh in Basra und Ibrāhīms Bruder Muḥammad in Medina angeführten Aufstand. Nach dessen Scheitern wurde die Schule verfolgt und ging in den Untergrund, so daß man für über 30 Jahre kaum von ihr hört.

¹⁵ Ebd., S. 851-52.

¹⁶ „Wāṣil wanted reform, not revolution“, schreibt van Ess 1987, S. 221. Zudem vermutet er hier ibāḍitische Vorbilder hinter Wāṣils Missionsmodell. Vgl. ders. 1991-97, Bd. 1, S. 44-45.

c) *Festigung, Machtgewinn, Blüte und Ausbreitung*

Abgesehen von der Anekdote um die Namensgebung war die frühe Phase der Mu'tazila weder für das negative Image der Schule noch für das, was man heute als mu'tazilitisches Denksystem kennt, von großer Bedeutung. Von der Forschung wurde sie erst spät rekonstruiert. Wegen fehlender Quellen ist man sich bis heute nicht einmal sicher, ob zwischen der Bewegung Wāṣils und 'Amrs und der späteren Schule überhaupt eine echte Kontinuität besteht. Zu einem Wiederaufleben kam es erst gegen Ende des 2./8. Jhs., als Abū Bakr al-Aṣamm (st. um 201/816) in Basra, Ḍirār Ibn 'Amr (st. um 200/815) in Kufa und Bišr Ibn al-Mu'tamir (st. 210/825 od. später) in Bagdad auftraten. Ihre Ideen sind Quelle dessen, was in die Entstehung der berühmten Theologenschule mündete, deren frühe Vertreter im 'abbāsiden Geistesleben einen prominenten Platz einnahmen.

Einen ersten Aufschwung erlebte die Mu'tazila durch den Einfluß der barmakidischen Wesire des Kalifen Hārūn ar-Rašīd (reg. 170-193/786-809). Nach deren Sturz 187/802 verlor die Schule an Rückhalt, wurde aber nach dem Ende des Streits zwischen Hārūns Söhnen al-Amīn und al-Ma'mūn und dem Sieg des letzteren (reg. 198-218/813-833) erneut protegiert. Die anschließenden drei Jahrzehnte gelten oft als große Zeit der Mu'tazila, denn al-Ma'mūn steht in dem Ruf, die Schule mehr als jede andere Gruppe gefördert und ihr Denken zur Staatsdoktrin erhoben zu haben. Von der Ausarbeitung dieses Denkens weiß man heute jedoch, daß sie in dieser Zeit alles andere als abgeschlossen war. Und was al-Ma'mūn angeht, so war er als der Intellektuellen-freundlichste der frühen 'Abbāsiden in erster Linie an Disputationen interessiert, die er (wie zuvor bereits die Barmakiden) von Vertretern aller damaliger Konfessionen, darunter Muslime, Christen, Juden und Zoroastrier, am Hof abhalten ließ. Der nicht wie sein Bruder von einer arabischen, sondern von einer persischen Mutter abstammende al-Ma'mūn war es auch, der 217/832 das „Haus der Weisheit“ gründete, in dem philosophische und wissenschaftliche Texte aus dem Griechischen ins Arabische übersetzt wurden. Wegen ihrer geistigen Offenheit und ihres kulturellen Reichtums gilt diese Periode Muslimen heute oft als goldene Zeit der islamischen Zivilisation, während der ein selbstbewußter Islam seine Führungsrolle durch bloße Überzeugungskraft erwarb und ausfüllte. Verbunden ist diese Zeit aber auch mit düsteren Erinnerungen, die

nicht die friedliche Koexistenz mit anderen Religionen, sondern die Frage des inner-islamischen Zusammenlebens betreffen.

Diese Erinnerungen sitzen tiefer und waren für das Bild der Mu'tazila als strenge Dogmatiker verheerender als ihr erst in der Moderne rekonstruierter Rationalismus und Liberalismus. Als al-Ma'mūn 212/827 in einer bis heute nicht abschließend geklärten Entscheidung (neben dem Vorrang 'Alīs vor den Kalifen Abū Bakr und 'Umar) die Erschaffenheit des Koran (*ḥalq al-qur'ān*) verkündete, schloß er sich damit einer Sichtweise an, zu deren prominentesten Verfechtern die an seinem Hof in nicht geringer Zahl vertretenen Mu'taziliten zählten. Vier Monate vor seinem überraschenden Tod 218/833 verlieh er der Entscheidung Nachdruck, indem er seinem Bagdader Gouverneur auftrag, die wichtigsten dortigen Richter und Hadithgelehrten auf ihre Haltung in diesen Fragen hin zu überprüfen. Das war der Auftakt zur berüchtigten *miḥna* („Prüfung“, häufig übersetzt mit „Inquisition“), die von al-Ma'mūns Nachfolgern al-Mu'taṣim (reg. bis 227/842) und al-Wāṭiq (reg. bis 232/847) fortgesetzt und erst unter al-Mutawakkil (reg. bis 247/861) schrittweise beendet wurde. In ihrem Auftrag wurden im ganzen Reich Staatsbedienstete und Gelehrte überprüft, inhaftiert, gefoltert und getötet. 231/846 wurde Aḥmad Ibn Naṣr al-Ḥuzā'ī, der unter dem koranischen Motto des *amr bi-l-ma'rūf wa-n-nahy 'an al-munkar* und im Namen der Unerschaffenheit des Koran den Aufstand geprobt hatte, enthauptet. Bekanntestes Opfer der *miḥna* ist aber der Rechtsgelehrte Aḥmad Ibn Ḥanbal. Er gehörte zu den ersten, die al-Ma'mūn überprüfte, verbrachte Jahre im Gefängnis und unter Hausarrest und bestand in mehreren, zum Teil gewaltsamen Befragungen darauf, daß es sich beim Koran um das unerschaffene Wort Gottes handele. Ibn Ḥanbal wurde zum Helden einer von konservativen Hadithgelehrten geführten Opposition, die dem *kalām* und besonders der Mu'tazila feindlich gegenüberstand. Sein Begräbnis 241/855 schlug um in einen Protestzug der einfachen Bevölkerung Bagdads. Die Geschichte von Aḥmads Folterung haben ḥanbalitische Autoren zunehmend ausgeschmückt, so daß er besonders für Sunniten „den Kampf des Einzelnen gegen den ungerechten und weltlichen Staat“ verkörpert.¹⁷

Von Betroffenen und Nachgeborenen wurde für die *miḥna* meist

¹⁷ Ebd., Bd. 3, S. 456. Entsprechende Berichte stammen z.B. von Ḥanbal Ibn Ishāq Ibn Ḥanbal und Ṣāliḥ Ibn Aḥmad Ibn Ḥanbal (siehe Literaturverzeichnis).

die Mu‘tazila verantwortlich gemacht. Eine so untergeordnete und ketzerische These wie die der Erschaffenheit des Koran mit Hilfe der Staatsgewalt durchgesetzt zu haben, galt als Sündenfall der Schule. Die konservativen Rechts- und Hadithgelehrten sowie die an ihnen orientierte breite Mehrheit der Muslime haben ihr diesen Pakt mit der Macht nie verziehen. Auch die ‘Abbāsiden wurden aber beschuldigt, und man ging davon aus, daß al-Ma‘mūn in seinen Beschlüssen mu‘tazilitisch beeinflusst, ja daß er selbst Mu‘tazilit war. Als einer der wichtigsten Ideengeber des Kalifen wird hier oft der Mu‘tazilit Tumāma Ibn Ašras genannt, der zwar um 213/828, also vor Beginn der *miḥna* starb, als Vertrauter al-Ma‘mūns aber großen Einfluß gehabt haben soll. Als Mitverantwortlichen kennt man zudem den angeblich mu‘tazilitisch orientierten Juristen und al-Ma‘mūn-Vertrauten Aḥmad Ibn Abī Du‘ād (st. 240/854). Aufgrund einer testamentarischen Empfehlung des Kalifen, sich in allen die *miḥna* betreffenden Fragen an Ibn Abī Du‘ād zu halten, berief ihn al-Mu‘tašim nach seinem Amtsantritt zum obersten Richter (*qāḍī l-quḍāt*) des Staates. In dieser Funktion war Ibn Abī Du‘ād nicht nur in den fraglichen Prozeß direkt involviert. Das Ende der Maßnahmen unter al-Muta-wakkil ging auch eng mit der Entmachtung des inzwischen durch Krankheit geschwächten Mannes einher.

Über die Gründe der *miḥna* wurde in der Forschung viel diskutiert. Lange hat sich die westliche Geschichtsschreibung und länger noch die muslimische an die von den klassischen muslimischen Historikern gegebene Erklärung gehalten, daß es al-Ma‘mūn darum gegangen sei, eine von ihm als richtig empfundene religiöse Theorie durchzusetzen. Die Annahme, daß die Mu‘tazila als bekannteste Vertreterin der These des erschaffenen Koran und eine mit dem Kalifen eng verbundene Gruppe an der fraglichen Entscheidung beteiligt war, wurde dabei im Prinzip zunächst akzeptiert.¹⁸ Inzwischen sieht man die Dinge aber differenzierter und richtet den Blick auch hier auf die

¹⁸ Siehe als Vorläufer: Patton 1897, S. 52; ansonsten: Philip K. Hitti: *History of the Arabs from the Earliest Times to the Present*, 1937, London ¹⁰1970, S. 429 („by a strange irony of fate did the movement which had a party standing for free-thought become a deadly instrument for suppressing thought“); Gardet/Anawati 1948, S. 51 („cette fameuse *miḥna*, (...) cette persécution sanglante où un despote ‘éclairé’, poussé par un zèle intempestif et excité par une *camarilla* intéressée, s’acharna à ‘convertir’ ses sujets“); Watt/Marmura 1985, S. 225; Hugh Kennedy: *The Prophet and the Age of the Caliphates*, London 1986, S. 163-64.

unter einer Decke religiöser Argumentation verschüttete politische Tragweite des Problems. So wird die ‘abbāsische Religionspolitik zunehmend als Teil eines Machtkampfs gesehen,¹⁹ was auch die Mu‘tazila in ein neues Licht rückt. So wird zum einen darauf hingewiesen, daß auch Nicht-Mu‘taziliten wie der am Hofe einflußreiche Ġahmit Bišr al-Marīṣī (st. 218/833) al-Ma’mūn beeinflußt haben könnten. Und zum anderen wird an jene Mu‘taziliten erinnert, die von der *miḥna* zwar profitierten, für die Unterdrückung ihrer Gegner aber selbst nicht verantwortlich waren. Im selben Kontext wird auch die mu‘tazilitische Ausrichtung Ibn Abī Du‘āds hinterfragt. Erklärungen dieser Art findet man in jüngerer Zeit, wie weiter unten beschrieben, auch in der arabischen Welt. Für Jahrhunderte galt die Mu‘tazila hier aber als Verantwortliche der *miḥna*, weshalb sie unter dem Stigma der Machtgier und des ungezügelter Dogmatismus bis heute zu leiden hat.

Früh entstanden innerhalb der Mu‘tazila zwei Richtungen: die von Basra und die von Bagdad. Damit waren weniger geographische Unterschiede gemeint als denkerische Traditionen, die unabhängig von Herkunft und Wirkungsort einzelner Vertreter Bestand hatten. Innerhalb der Schule unterschied man zusätzlich zwischen einer frühen und einer späten Periode.²⁰ Neben Ġirār und al-Aṣamm waren die Köpfe des frühen Basraner Zweigs Abū l-Hudail al-‘Allāf (st. nach 226/840), Ibrāhīm Ibn Sayyār an-Nazzām (st. nach 220/835), Mu‘ammar Ibn ‘Abbād (st. 215/830), Hišām al-Fuwaṭī (st. 227/842 od. später), ‘Amr Ibn Baḥr al-Ġāḥiẓ (st. 255/869), ‘Abbād Ibn Sulaimān (st. 250/864 od. später) und Abū Ya‘qūb aš-Šaḥḥām (st. nach 257/871), neben Bišr und Tumāma die des frühen Bagdader Zweigs Abū Mūsā al-Murdār (st. 226/841), Ġa‘far Ibn Ḥarb (st. 236/850), Ġa‘far Ibn Mubaššir (st. 234/848) und Abū Ġa‘far al-Iskāfi (st. 240/854). Ihre Schriften sind großteils verloren. Die Werke des

¹⁹ Längere Zeit hielt man im Westen die ‘Alidenpolitik al-Ma’mūns für den entscheidenden Faktor; siehe als Vorläufer: Patton 1897, S. 51; ansonsten: Watt 1950, S. 34-35; ders. 1962, S. 62; ders. 1963, S. 44-45; Sourdel 1962; van Ess 1965/66; Watt 1973, S. 175-79; Nawas 1994, S. 617-19. Inzwischen bringt man die Ereignisse aber mehr mit einem Konflikt zwischen Kalifat und traditionalistischer Opposition in Verbindung; siehe Lapidus 1975, S. 378-82; Crone/Hinds 1986, S. 94-97; Zaman 1987; Nawas 1994, S. 619-24; Zaman 1997a; ders. 1997b; Cooperson 2000; ders. 2005. Eine detaillierte Diskussion gibt van Ess 1991-97, Bd. 3, S. 446-502. Vgl. zum Thema unten, S. 448-53.

²⁰ Vgl. Gimaret 1993, S. 784.

Ġāhiz haben wegen ihres literarischen Vorbildcharakters am besten überlebt, doch viele seiner prononciert theologischen Schriften fehlen. Selbst das Denken der beiden wichtigsten frühen Mu‘taziliten, Abū l-Hudail mit seinem Neffen und Schüler an-Nazzām, ist nur über Umwege rekonstruierbar. Weltbild und Habitus dieser Schulgeneration waren vielfältig und widersprüchlich. Während Tumāma als hedonistischer Höfling und an-Nazzām als Dichter von Versen auffiel, die den Wein und die Schönheit junger Männer priesen, waren al-Murdār und die beiden Ġa‘fars echte Asketen. Letztere nannte man „Sufis der Mu‘tazila“ und hielt sie später für eine Art exzentrische Außenseiter. Ihre den Hof frequentierenden, intellektuell-libertinistischen Kollegen blieben dagegen als typische Vertreter der Schule im Gedächtnis.

Das Bild ändert sich mit Beginn der späteren Periode. Nachdem die Schule unter al-Mutawakkil ihren Einfluß am Hof verloren hatte, bestand der Mu‘tazilismus trotz mancher Schwierigkeiten als Lehrtradition fort. Mit dem Ende der *miḥna* ging nicht, wie man lange geglaubt hatte, der Niedergang der Schule einher. Vielmehr wurde das mu‘tazilitische Denken in dieser Zeit zunehmend systematisiert, wobei – wie aus einer 1979 edierten Schrift des späten Basraner Mu‘taziliten Abū Rašīd an-Nīsābūrī (st. um 461/1068)²¹ ersichtlich – die Differenzen zwischen den Basranern und den Bagdadern klarer hervortraten. Eine Herausforderung für die politisch in Bedrängnis geratene Schule war auch eine Streitschrift Ibn ar-Rāwandīs (st. vor 300/912), der als Mu‘tazilit begonnen hatte, über das von ihm als opportunistisch empfundene *Kitāb Faḍīlat al-mu‘tazila* des Ġāhiz aber so erzürnt war, daß er im *Kitāb Faḍīḥat al-mu‘tazila* eine Reihe von Inkonsistenzen des mu‘tazilitischen Denkens aufzeigte. Der bald als Erzketzer des Islam geltende Autor wurde von mehreren Mu‘taziliten widerlegt, was zur Systematisierung ihres Denkens beitrug. Am einflußreichsten war hier das erwähnte *Kitāb al-Intiṣār wa-r-radd ‘alā Ibn ar-Rāwandī l-mulḥid* des späten Bagdaders al-Ḥayyāṭ (st. 300/913).

Die Aktivitäten der Schule verlagerten sich jetzt zunehmend nach Osten. Zwei herausragende Figuren des späten Basraner Zweigs, Abū ‘Alī al-Ġubbā‘ī (st. 303/915) und sein Sohn Abū Ḥāšim (st. 321/933), wirkten vor allem in Ḥūzistān. Lange hielt man sie für die letzten

²¹ Die im Literaturverzeichnis genannte Teiledition und -übersetzung von 1902 wurde wenig beachtet.

großen Mu‘taziliten und übersah dabei, daß die Schule auch später noch eigenständige Denker hervorgebracht hatte. So bildeten Abū Hāšims Anhänger eine Untergruppe, die Bahšamīya, der Abū ‘Alī Ibn Ḥallād (st. Mitte des 4./10. Jhs.) und sein Schüler Abū ‘Abdallāh al-Bašrī (st. 369/980) angehörten. ‘Abd al-Ġabbār al-Hamaḍānī (st. 415/1025), ebenfalls Bahšamī, dessen Schriften in den 50er Jahren wiederentdeckt wurden, war Oberrichter in Rayy. Zu seinen Schülern zählen der erwähnte an-Nīsābūrī und Ibn Mattawaih (st. zweite Hälfte des 5./11. Jhs.) sowie Abū l-Ḥusain al-Bašrī (st. 436/1044), der seinerseits eine Schulrichtung begründete. Sein 1964/65 ediertes *Kitāb al-Mu‘tamad fī uṣūl al-fiqh* liefert trotz Konzentration auf rechtliche Fragen wichtige Einblicke in die mu‘tazilitische Hermeneutik. Von al-Bašrīs Theologie beeinflußt sind Ibn al-Malāḥimī (st. 536/1141) und Taqī ad-Dīn an-Nağrānī bzw. al-Baḥrānī (lebte gegen Ende des 6./12. Jhs.). Der späte Bagdader Zweig der Schule wurde in erster Linie von dem erwähnten al-Ḥayyāt begründet. Bekannt ist sein Schüler Abū l-Qāsim al-Ka‘bī al-Balḥī (st. 319/931), der überwiegend in seiner Heimatstadt Balḥ in Ḥurāsān wirkte. Führende Köpfe waren auch Abū Bakr Ibn al-Iḥšīd (st. 326/938) und sein Schüler ‘Alī Ibn ‘Īsā ar-Rummānī (st. 384/994). Obwohl sich der Wind im Reichszentrum gedreht hatte, fand die Schule durchaus Unterstützung. So unterhielten die Bagdader Mu‘taziliten Kontakte zum ḥamdānidischen Herrscher von Aleppo, Saif ad-Daula (reg. 333-356/944-967), und zu den im dritten ‘abbāsiden Jahrhundert dominierenden Būyiden, wobei die schiitischen Neigungen beider Dynastien wohl halfen. Der būyidische Wesir aṣ-Šāḥib Ibn ‘Abbād (st. 385/995), selbst Schüler Abū ‘Abdallāh al-Bašrīs, unterstützte in Rayy ‘Abd al-Ġabbār. Für Ibn ‘Abbād arbeitete zeitweise auch der mu‘tazilitisch beeinflusste Abū Ḥayyān at-Tauḥīdī (st. 414/1023).

Der Aufstieg der türkischen Seldschuken ab 447/1055 markiert zwar in etwa das Ende der zweiten mu‘tazilitischen Periode, aber noch immer nicht das Ende der mu‘tazilitischen Theologie. In ihrer Bevorzugung des ḥanafitischen *madḥab* trafen sich die Seldschuken sogar mit der Mehrheit der Mu‘tazila, weshalb es noch in den letzten beiden ‘abbāsiden Jahrhunderten mu‘tazilitische Richter in Bagdad und der Gegend von Rayy gab. Der politisch zersplitterte östliche Iran bot der Schule aber deutlich bessere Bedingungen, und so blühten mu‘tazilitische Tendenzen unter den Ḥwārizm-Schahs noch bis zum Beginn des 7./13. Jhs. Der Aṣ‘arīt Fahr ad-Dīn ar-Rāzī (st. 606/1209) berichtet, daß er die Region nach Kontroversen

mit Mu‘taziliten verlassen mußte. Im nicht-schiitischen Iran ließ der Einfluß der Schule erst in der Zeit der mongolischen Invasion, der ersten Hälfte des 7./13. Jhs., nach.

Inzwischen hatte die Mu‘tazila zwei der drei Hauptzweige der Schia auf theologische (aber nicht politische) Weise beeinflußt. Das gilt vor allem für die 5er-schiitische Zaidīya.²² Hier hatte bereits der Imam al-Qāsim Ibn Ibrāhīm ar-Rassī (st. 246/860) mu‘tazilitische Neigungen gezeigt. Stärker mu‘tazilitisch orientiert waren dann der Gründer des am Südufer des Kaspischen Meeres gelegenen zaiditischen Fürstentums im iranischen Ṭabaristān, al-Ḥasan Ibn Zaid (st. 270/884), und der für das zaiditische Fürstentum im jemenitischen Hochland verantwortliche Imam Yaḥyā Ibn al-Ḥusain „al-Hādī ilā l-ḥaqq“ (st. 298/910). In ersterem, das nur bis zu Beginn des 6./12. Jhs. Bestand hatte, wirkten al-Ḥākim al-Ġuṣamī (st. 494/1101) und Abū Ṭālib an-Nāṭiq (st. 424/1033). Die Nachfolge des kaspischen Zaiditenimams Aḥmad Ibn al-Ḥusain „al-Mu‘ayyad bi-llāh“ (st. 411/1020) beanspruchte unter anderem sein Schüler Mānkdm Šašdīw (st. 425/1034), dessen Superkommentar (*ta‘līq*) zu einem Grundlagenwerk ‘Abd al-Ġabbārs, dem *Kitāb al-Uṣūl al-ḥamsa*, später im Jemen gefunden wurde und seit seiner Edition 1965 zu den wichtigsten Handbüchern zum Mu‘tazilismus gehört. Überhaupt war das gute Verhältnis zwischen der Zaidīya des Iran und dem bis heute zaiditischen nördlichen Jemen für den Erhalt mu‘tazilitischer Texte von großer Bedeutung. Der jemenitische Imam al-Manṣūr (st. 614/1217) hatte eine Sammlung angelegt, die später in den Bestand der Hauptbibliothek von Sanaa einging. Von dem Jemeniten Aḥmad Ibn Yaḥyā Ibn al-Murtaḍā (st. 840/1437) liegt eine schon 1902 edierte wichtige Schrift zur mu‘tazilitischen Klassenliteratur (*ṭabaqāt*) vor. Und der Jemenit al-Maḡbalī (st. 1108/1696) berichtet, daß es noch zu seiner Zeit – er meint vor allem in der Schia – „Millionen von Mu‘taziliten“ gegeben habe. Die Entdeckung einer Reihe von Texten ‘Abd al-Ġabbārs und aus dem Kreis seiner Schüler in den 50er Jahren im Jemen war ein Ereignis, das das muslimische wie islamwissenschaftliche Wissen über die späte Entwicklung der Schule auf eine neue Grundlage stellte.

Etwas schwächere, aber doch bleibende Einflüsse hatte auch der Hauptzweig der Schia, die 12er-schiitische Imāmīya, aufgenommen.

²² Detailliert zum Verhältnis von Zaidīya und Mu‘tazila siehe Madelung 1965.

Begonnen hatte das bei Abū Sahl an-Naubahṭī (st. 311/924) und seinem Neffen, dem erwähnten al-Ḥasan Ibn Mūsā. Nach Widerstand durch Ibn Bābawaih (st. 381/991) kam es zu Übernahmen vor allem durch dessen Schüler aš-Šaiḥ al-Mufid (st. 413/1022) und den ‘Abd-al-Ġabbār-Schüler aš-Šarīf al-Murtaḍā (st. 436/1045). All sie wirkten überwiegend in Bagdad. Noch die Korankommentare der Schiiten Abū Ġa‘far aṭ-Ṭūsī (st. 459/1067) und Raḍī ad-Dīn aṭ-Ṭabarī (st. um 548/1153) weisen mu‘tazilitische Züge auf. Bekannter ist der Kommentar des in Ḥwārizm geborenen Sunniten Maḥmūd Ibn ‘Umar az-Zamahšarī (st. 538/1144), der als einer der letzten großen Mu‘taziliten gilt. Beeinflußt hat die Mu‘tazila auch andere Religionen, besonders das arabische Judentum, darunter der rabbinische Theologe Sa‘adyā al-Fayyūmī bzw. Gaon (st. 330/942) und der Karäer Yūsuf al-Baṣīr (st. Mitte des 5./11. Jhs.) mit seinem Schüler Jeshua ben Judah.

d) *Grundlagen der Lehre und Betätigungsfelder*

Mit diesen späten Verästelungen kennen sich aber nur Spezialisten aus. Die Tatsache, daß die Schule überhaupt bis über das 4./10. Jh. hinaus existierte, hat sich erst spät herumgesprochen, und die öffentliche muslimische Meinung läuft hier dem wissenschaftlichen Erkenntnisstand hinterher. Auch für das, was als Inhalt des mu‘tazilitischen Denkens bekannt ist, spielen diese späten Entwicklungen kaum eine Rolle. Vorgestellt wird dieses Denken meist unter Verweis auf die fünf *uṣūl*, also die Wurzeln oder Prinzipien des *‘itizāl*. Ihre Formulierung geht auf Abū l-Ḥudail zurück, und noch ‘Abd al-Ġabbār und sein Kommentator Mānkḍīm betrachteten sie als Kern des mu‘tazilitischen Denkens. Obwohl die Forschung die Bedeutung einiger der *uṣūl* in Frage stellt,²³ sind sie für das Bild der Schule von großer Bedeutung.

Die wichtigsten der fünf Prinzipien sind die zwei ersten: der Glaube an die Einheit (*tauḥīd*) und Gerechtigkeit (‘*adl*) Gottes. Die Mu‘tazila nannte sich mit Blick auf sie *ahl al-‘adl wa-t-tauḥīd*, und von ihnen hängen das dritte und auf indirekte Weise das vierte Prinzip sowie ein Großteil der mu‘tazilitischen Lehren überhaupt ab. Bindeglied zwischen den Prinzipien und Lehren war die Vernunft (‘*aql*), der im

²³ Vgl. Gimaret 1993, S. 787; van Ess 1987, S. 224.

Konflikt mit einem Wortlaut aus Offenbarung (*wahy*) oder Überlieferung (*naql*) oft der Vorzug gegeben wurde, ohne daß sich die Mu‘tazila gegen die Grundwahrheiten des Islam gestellt hätte. Im Gegenteil diente die Vernunft dazu, die Richtigkeit der islamischen Lehren gerade zu betonen. Die Kongruenz von Offenbarung und Vernunft, wie sie jeder rational denkende Mensch zu erkennen in der Lage sei, war zentrales mu‘tazilitisches Thema. Widersprüche zwischen beiden wurden durch die allegorische Interpretation (*ta‘wīl*) problematischer Koranstellen ausgeräumt, wobei die koranische Trennung in eindeutige (*muhkam*) und mehrdeutige (*mutašābih*) Verse (3/7) gute Dienste leistete. Dem Hadith stand die Schule kritisch gegenüber, und sie war bereit, die Echtheit von Überlieferungen, die der Vernunft widersprachen, anzuzweifeln. Rationalistisch war aber nicht allein die Mu‘tazila, sondern der *kalām* generell. Differenzen gab es vor allem in der Frage, in welchem Ausmaß man der Vernunft folgen darf und zu welchen Schlüssen sie führt. Außer Zweifel steht aber, daß die Schule der Vernunft in einem Maße vertraute, wie es unter den *mutakallimūn* ansonsten nur selten der Fall war.

Mit ihrem ersten Prinzip, der Einheit Gottes (*tauḥīd*), hatte die Mu‘tazila einen zentralen Satz des Islam zum Ausgangspunkt ihrer Theologie gemacht. Gott ist, wie im Koran oft betont, der Eine und Einzigartige. Doch er wird hier auch mit Begriffen beschrieben, die an den Menschen erinnern. Körperteile (wie Hand, Angesicht und Auge) bzw. Tätigkeiten (wie Sitzen auf einem Thron), von denen im Zusammenhang mit Gott die Rede ist, setzen eine Körperlichkeit voraus, die von der Schule nicht akzeptiert wurde. Um die Transzendenz Gottes zu bewahren, wandte sich die Mu‘tazila gegen jede Art von Anthropomorphismus (*tašbīh* bzw. *tag̃sīm*). Außerdem vertrat sie eine *via negationis*, hielt sich also an die Auffassung, Gott sei vor allem dadurch zu definieren, was er nicht sei bzw. habe: Körper, Form, Farbe, Bewegung, Temperatur usw. Als Beweis diente hier eine koranische Aussage, nach der es nichts gibt, das ist wie er (42/11: *laisa ka-miṭliḥī šai’*). Verse, die anderes nahelegten, interpretierte die Schule allegorisch. Und die stellenweise angedeutete Möglichkeit einer seligmachenden Schau Gottes (*ru‘yat Allāh*) im Paradies wiesen sie mit Blick auf andere Stellen zurück,²⁴ da ein körperloser Gott

²⁴ Für eine Gottesschau spricht 75/22-23, wo es heißt: „An jenem Tag wird es strahlende Gesichter geben, die auf ihren Herrn schauen“ (*wuḡūḥun yauma’idīn nāḏira ilā rab-*

nicht über die Sinne wahrnehmbar sein könne.

Doch Gott war für die Mu‘tazila auch auf positive Weise zu erkennen. Das Wissen um ihn war für die Schule aber eine rationale Angelegenheit, der sie solche Bedeutung beimaßen, daß sie die Gotteserkenntnis zu einer der ersten Pflichten erklärten. Die Attribute (*ṣifāt*), mit denen er beschrieben werden könne, seien dem Menschen zunächst innerhalb der diesseitigen, sichtbaren Welt zugänglich, von wo sie durch das Ziehen rationaler Analogieschlüsse auf die Welt des Jenseits übertragbar seien (das Prinzip des *qiyās al-ġā’ib ‘alā š-šāhid*). Diese durch rationales Denken zu erschließende natürliche Theologie werde durch die Offenbarung gestützt und verfeinert. In der Debatte um Gottes Attribute vertrat die Schule seit Abū l-Hudāil die These, die Attribute seien nicht Ausdruck unabhängiger und dem Wesen Gottes hinzugefügter Entitäten, durch deren Existenz ihm die betreffenden Eigenschaften zukämen (im Sinne von „er ist wissend durch ein Wissen“), sondern sie seien mit dem Wesen identisch (im Sinne von „er ist wissend durch ein Wissen, das er selbst ist“ bzw. „durch sich selbst“). Diese Konstruktion sollte die Annahme der Existenz unabhängiger und von Ewigkeit her neben Gott bestehender Entitäten (wie Wissen, Macht und Leben) vermeiden, da dies eine Form des Polytheismus (*širk*) bedeutet hätte. Die Theorien zur Attributenlehre standen in ihrem geschickten Spiel mit Sprache in engem Verhältnis zur arabischen Grammatik. Das zeigt ein Kompromißvorschlag Abu Hāšim al-Ġubbā’īs, der die Attribute mit einem grammatikalischen Terminus als „Zustände“ (*aḥwāl*) des göttlichen Wesens definierte.

Das abstrakte Gottesbild der Mu‘tazila und ihr „Reinhalten“ (*tanzīh*) des Höchsten Wesens von allen in eine anthropomorphistische oder polytheistische Richtungweisenden Eigenschaften wurde von den Gegnern der Schule als „Leugnung“ (*ta‘ṭīl*) der göttlichen Attribute abqualifiziert. Wegen ihrer Betonung seiner Transzendenz warf man der Mu‘tazila vor, Gott auf ein bloßes Prinzip ohne reale Wirkungsmacht in der Welt zu reduzieren. Aber das war weder das einzige noch das wichtigste Problem, mit dem sich die Schule im Kontext ihrer Attributenlehre konfrontiert sah, denn auch ihre umstrittene These der Erschaffenheit des Koran (*ḥalq al-qur’ān*) ist eine Folge ihrer Sicht der göttlichen Attribute. Zu ihnen zählt neben

bihim nāzira). Dem steht 6/103 entgegen, wo es heißt: „Die Blicke erreichen ihn nicht“ (*lā tudrikuhū l-aḥṣār*).

dem Wissen auch die Rede (*kalām*) Gottes. Sie wurde von der Schule, die anders als andere Gruppen in Attribute des Wesens (*ṣifāt ad-dāt* bzw. *an-nafs*) und solche der Tat (*al-fīl*) trennte, der Kategorie der Tatattribute zugerechnet, was heißt, daß die Rede hier nicht zu den Eigenschaften zählt, die Gott von Ewigkeit her inhärent sind, sondern zu denen, die ihm dadurch zukommen, daß er bestimmte Handlungen vollzieht. Auch der Koran in seiner Eigenschaft als Rede Gottes (*kalām Allāh*) wurde von der Mu‘tazila als Resultat göttlichen Handelns verstanden. Ihrer Auffassung nach konnte der Koran nicht präexistent (*qadīm*) bzw. ewig (*azalī*) sein, da dies der göttlichen Einzigartigkeit entgegenstand. Die Möglichkeit zur Rede möge Gott von jeher inhärent gewesen sein, die Konkretisierung der Botschaft sei aber kein ewiger Teil des göttlichen Wesens. Für die Mu‘tazila stellte der Koran vielmehr ein Akzidens (*‘araḍ*) dar, das von Gott in der Zeit hervorgebracht worden (*muḥḍaṭ*) und so, wie der Rest seiner Schöpfung, geschaffen (*mahlūq*) war. Für die im Koran erwähnte „wohlverwahrte Tafel“ (85/22: *al-lauh al-mahfūz*), von der es muslimischerseits heißt, daß sie den Koran von allem Anbeginn her enthalte, fand man entsprechende allegorische Erklärungen. Der an die Adresse der Schule gerichtete Vorwurf, durch ihre Idee der Erschaffenheit des Koran dessen Heiligkeit zu verletzen, ging am Sinn dieser Idee also vorbei: einer konsequenten Befolgung des Monotheismus. So warf al-Ma‘mūn in der *miḥna* den Vertretern der Unerschaffenheit des Koran vor, wie die trinitätsgläubigen Christen die Lehre des *tauḥīd* zu verletzen. Und wie die Mehrheit der Muslime betonte auch die Mu‘tazila den als Beweis für Muḥammads Prophetie geltenden sprachlichen Wundercharakter (*‘iǧāz*) des Koran. Nur an-Nazzām fiel unangenehm auf, weil er die Wahrhaftigkeit des Propheten nicht an den, so meinte er, nachahmbaren Stil des Koran, sondern das Eintreffen der in ihm gemachten Voraussagen knüpfte.

Auch das zweite Prinzip, die Gerechtigkeit Gottes (*‘adl*), ist eine zentrale These des Islam. Keine muslimische Gruppe nennt Gott in irgendeiner Form „ungerecht“. Die Mu‘tazila leitete aus dieser These jedoch Folgerungen ab, durch die sie sich von vielen Richtungen des Islam klar unterschied. In der Tat war die Idee der göttlichen Gerechtigkeit samt ihren Folgetheorien im mu‘tazilitischen Denken derart zentral, daß die Schule für sich selbst den Namen *ahl al-‘adl* oft als ausreichend empfand. Daß Gott ein Gerechter ist, bedeutete für sie weit mehr als die Idee, daß alles, was von ihm kommt, gut und gerecht ist. Man verstand die Gerechtigkeit vielmehr als eine Art

permanente Verpflichtung, durch die es Gott obliegt, entsprechend bestimmter Grundsätze von Gut und Böse zu handeln. Diese Grundsätze würden nicht von einem willkürlichen Gott festgelegt, der die Freiheit gehabt hätte, die Lüge oder das Stehlen für gut zu erklären, sondern er habe sich an ein objektiv bestehendes Wertesystem zu halten und in dessen Rahmen zielgerichtet zu handeln. Von diesem System nahm die Mu‘tazila an, daß der mit Vernunft ausgestattete Mensch in der Lage sei, es durch rationale Überlegung zu erkennen (die Theorie vom *taḥsīn wa-t-taqbīḥ al-‘aqlīyain*). Diese Sichtweise, heute oft als „Naturrechtstheorie“ bezeichnet, galt vielen als anstößig, weil Gott in ihr Regeln unterworfen war, die zu verletzen ihm trotz seiner Allmacht nicht möglich sein sollte.

Hauptfolge der mu‘tazilitischen Idee der Gerechtigkeit war die Ablehnung jeder Form von Prädestination. Ein gerechter Gott könne die Taten des Menschen nicht erst vorherbestimmen, um ihn dann für sie zur Rechenschaft zu ziehen. Zwar heißt es im Koran wiederholt, daß Gott rechtleitet (*yahdī*) und fehlgehen läßt (*yudillu*), wen er will. Um der Gerechtigkeit willen muß der Mensch für die Mu‘tazila aber in der Lage sein, seine Entscheidungen selbständig zu treffen und seine Taten in eigener Verantwortung zu wählen (die Theorie des *iḥtiyār*). Deshalb ist der Mensch aus mu‘tazilitischer Sicht mit einer Handlungsfähigkeit (*qudra* bzw. *istiṭā’a qabla l-fī’l*) ausgestattet, die es ihm erlaubt, sein Schicksal aus eigener Kraft zu bestimmen. Die Frage der menschlichen Taten (*af’āl*) betreffend wurden von der Mu‘tazila unterschiedliche Begriffe diskutiert. Diese reichen von den vorsichtigen Vokabeln „hervorbringen“ (*auḡada*) und „geschehen lassen“ (*aḡdata*) bis hin zu dem aus der Sicht vieler Muslime Gott vorbehaltenen Verb „erschaffen“ (*ḡalaga*).²⁵ Gemeinsam war den Begriffen der qadaritische Grundsatz, daß die von Gott an den Menschen gerichtete Verpflichtung (*taklīf*) zu moralischer Lebensweise sowie die im Koran angekündigte jenseitige Belohnung (*ṭawāb*) und Strafe (*‘iqāb*) nur sinnvoll mit der göttlichen Gerechtigkeit in Einklang gebracht werden könnten, wenn dem Menschen die Möglichkeit gegeben sei, dieser Verpflichtung aus eigener und freier Wahl heraus nachzukommen. Gottes Ratschluß (*qadar*) interpretierte die Schule folgerichtig nicht im Sinne unbedingter Determination, sondern im Sinne eines Vorauswissens. An diesen wohl bekanntesten

²⁵ Vgl. van Ess 1991-97, Bd. 4, S. 36-38, 504.

Grundsätzen ihres Denkens meinte man später oft, Mu'taziliten von Nicht-Mu'taziliten unterscheiden zu können.

Aus dem Prinzip der göttlichen Gerechtigkeit folgten eine Reihe von Auffassungen im Bereich der Theodizee. Gott, so die Mu'tazila, wolle weder das Böse noch befehle er es. Gingen schlechte Handlungen des Menschen allein auf dessen Entscheidung zurück, sei Gott nicht in der Lage, Böses zu tun. Seine Gerechtigkeit verpflichte ihn im Gegenteil dazu, stets das Gute und Nützliche (*ṣalāh*), einigen Mu'taziliten in der Tradition Abū l-Hudails und an-Nazzāms zufolge sogar das Nützlichste (*aṣṣalāh*), für seine Schöpfung zu tun. Die Verfassung der Welt, in der der Mensch einem moralischen Gesetz unterworfen ist, das er auf dem Wege der rationalen Anstrengung erkennen kann und über das er zugleich durch die Offenbarung unterrichtet wird, sei Ausdruck der göttlichen Gnade und Güte (*luṭf*). Die Einfachheit und Schönheit sowie die Einhaltbarkeit des Gesetzes, die Tatsache, daß der Mensch für Folgsamkeit belohnt und für Zuwiderhandlungen bestraft werde, sowie die Tatsache, daß Gesetzentreue dem Menschen nütze und Gesetzesbrüche ihm schaden: All dies beweise, daß die Welt von Gott zum Vorteil des Menschen konstruiert worden sei.

Auch das dritte Prinzip, genannt „Verheißung und Drohung“ (*al-wa'd wa-l-wa'id*), steht in direktem Zusammenhang mit dem Thema Gerechtigkeit. Wenn der Koran dem Gläubigen für das Jenseits Belohnung verheiße und dem Sünder mit ewigem Höllenfeuer drohe, müsse Gott am Jüngsten Tag diese Ankündigungen umsetzen; andernfalls wäre er ein Lügner, also ungerecht. Zum Mißfallen vieler war Gott auch hier dem Prinzip der Notwendigkeit unterworfen, denn die Mu'tazila meinte, daß der, dessen Verhalten Belohnung bzw. Strafe verdiene, diese unter allen Umständen bekomme, was heißt, daß die nominelle Zugehörigkeit zum Islam für einen Platz im Paradies nicht reicht. Die Definition des Glaubens (das Problem der *asmā' wa-l-aḥkām*) betreffend vertrat die Schule die Ansicht, er beruhe außer auf dem Bekenntnis (*qaul* bzw. *ṣahāda*) auch auf dem Handeln (*amal*), das dieses bekräftige. Der Idee der Fürsprache (*ṣafā'a*), die nach der Überzeugung vieler Muslime am Gerichtstag von einem Gläubigen, einem Heiligen oder dem Propheten selbst bei Gott für einen Sünder eingelegt werden könne, stand die Mu'tazila ablehnend gegenüber. Nur dem, der seine Sünden ehrlich bereue, habe Gott im Jenseits – nun aber: notwendigerweise – zu verzeihen.

Das vierte Prinzip der Mu'tazila ist die bereits erwähnte Theorie

der Zwischenstellung (*al-manzila baina l-manzilatain*) desjenigen Muslims, der schwere Sünden begeht. Das auf Wāṣil zurückgehende Prinzip steht mit der mu‘tazilitischen Idee der Notwendigkeit der angekündigten Strafen in Verbindung, weil auch hier davon ausgegangen wird, daß der als Frevler (*fāsiq*) zu bezeichnende Sünder mit ewiger Höllenpein zu rechnen hat. Es handelt sich aber um einen untergeordneten Punkt, dem die Mu‘tazila in der Zusammenfassung ihrer Lehre wohl deshalb einen so prominenten Platz einräumte, weil hier der bekannte historische Ausgangspunkt ihrer Denkschule angesprochen war. Nebensächlicher noch war das fünfte Prinzip, das sogenannte „Befehlen des sich Geziemenden und Verhindern des Verwerflichen“ (*al-amr bi-l-ma‘rūf wa-n-nahy ‘an al-munkar*). Der koranische Grundsatz (u.a. 3/110, 9/71), auf den sich alle islamischen Richtungen auf die eine oder andere Weise beziehen, ist mehr als ein Aufruf zur Förderung einer moralischen und gottgefälligen Lebensweise. Denn in seiner doktrinären Formulierung steht er in direktem Zusammenhang zum Feld der Politik, geht es hier doch um die Frage, wann und in welcher Form sich die Gemeinschaft gegen einen ungerechten Herrscher wenden darf und vielleicht sogar muß. Während Wāṣil und ‘Amr Mission betrieben und einige frühe Mu‘taziliten an Aufständen beteiligt waren, spielte der Versuch der Umsetzung des Prinzips für spätere Generationen keine große Rolle mehr. In der *miḥna* stellten sich die konservativ-traditionalistischen Kräfte dem mu‘tazilitisch argumentierenden Staat im Namen des besagten Prinzips sogar gerade entgegen.

Über die genannten Themen hinaus war die Mu‘tazila mit vielen weiteren Fragen befaßt. Hier handelt es sich weniger um theologische Probleme als um solche, die wir als „philosophische“ oder „politische“ zu bezeichnen pflegen. Auf diesem Feld hob sich die Schule weniger klar von den übrigen Richtungen des *kalām* ab. Die mu‘tazilitische Kosmologie etwa, das heißt ihre Thesen zur erschaffenen Welt, gaben die Basis zur Kosmologie aller *mutakallimūn*. Mit Ausnahme vor allem an-Nazzāms waren die Mu‘taziliten Atomisten, gingen also davon aus, daß die Welt im materiellen wie zeitlichen Sinne aus Teilchen zusammengesetzt sei, die ihrerseits nicht weiter unterteilbar seien (die Rede vom *ḡuḏ’ alladī lā yataḡazza’u*). Zudem stellten sie Überlegungen zur Unterscheidung von Substanz (*ḡauhar*) und Akzidens (*‘araḍ*) an, womit sie den gesamten späteren *kalām* beeinflussten. Hiervon abgeleitete physikalische Fragen wie die nach dem Aufbau von Körpern, Bewegung und Stillstand, der Möglichkeit eines Vakuums, der Natur

von Feuer, dem Funktionieren von Wahrnehmung, aber auch anthropologische Fragen wie die nach der Unterscheidung von Seele (*nafs*) und Geist (*rūh*) und deren Zusammenhang mit dem menschlichen Körper (*badan*) waren nicht nur Terrain der Mu‘tazila. Weil sich die *mutakallimūn* in diesen Fragen nicht zuerst auf den Koran stützten und sich von anderen, vor allem griechischen Denksystemen beeinflussen ließen, ging der Bruch hier nicht durch den *kalām* an sich, sondern es standen sich jene, die Methoden, Problemstellungen und Begriffe des *kalām* akzeptierten, und jene, die sie ablehnten, gegenüber.

Als mu‘tazilitische Eigenheit auf anthropologischem Gebiet ist aber die Theorie der sogenannten „Hervorbringung“ (*tawallud*) bekannt. Das auf Bišr und Abū l-Hudāil zurückgehende und vor allem innerhalb der Bagdader Schule diskutierte Prinzip geht davon aus, daß einzelne Ereignisse durch bestimmte andere Ereignisse hervorgebracht bzw. verursacht werden. Kausalität (*sababīya*), also die Annahme eines fundamentalen Zusammenhangs zwischen Ursache und Wirkung, ist, worauf es hier ankommt. Der von anderen Gruppen vertretenen Meinung, daß Gott die Freiheit habe, die Ereignisse der Welt nach Belieben geschehen zu lassen, stand das klar entgegen. Die Mu‘tazila legte den Schwerpunkt hier aber nicht auf das Vorhandensein einer der Natur innewohnenden, unveränderlichen Eigengesetzlichkeit, sondern es ging ihr in erster Linie um die Betonung der moralischen und daraus folgenden rechtlichen Verantwortung des Menschen für seine von ihm gewählten Taten: Der Mensch habe (vor Gott) nicht nur für seine Taten geradezustehen, sondern auch für ihre Konsequenzen. Wenn al-Ka‘bī und andere später mit Bezug auf den Koran (u.a. 17/77, 33/62) von der sogenannten „Gewohnheit Gottes“ (*sunnat Allāh*) im Abfolgenlassen von Ereignissen sprachen, lief das aber in der Tat auf die Annahme einer gewissen, wenn auch weiter an Gott geknüpften Naturgesetzlichkeit hinaus. Nur im Fall der islamischerseits anerkannten Wunder, deren Zahl die Schule auf ein Minimum reduzierte, durchbreche Gott seine Gewohnheit. Der Theorie des *tawallud* widersprachen einige Mu‘taziliten im Umfeld des Ġāhiz im Namen einer Theorie der Natur (*tab‘* bzw. *ṭibā‘*). Als Ursache der Ereignisse nahmen sie nur noch den Willen (*irāda*) des Menschen an, womit sie die Idee des *tawallud* auf die Spitze trieben und zugleich aufhoben.²⁶

²⁶ Vgl. ders. 1966, besonders S. 172.

In der Politik läßt sich von keiner einheitlichen Haltung der Mu'tazila sprechen. Ihre frühe Kompromißbereitschaft, verkörpert in der Idee der Zwischenstellung des Sünders, stand vom Resultat her dem Quietismus der Murğī'a näher als der ḥārīgītischen Lösung. Frühe Mu'taziliten sprachen aber durchaus von der Möglichkeit, einen Tyrannen notfalls mit Gewalt zu stürzen, und sie bekräftigten dies durch ihre Teilnahme an Umsturzversuchen, was sie in geistige Nähe zur Ḥārīgīya bringt. In der Beurteilung der vier ersten Kalifen und der frühen Kämpfe ums Kalifat neigten die Mu'taziliten dazu, sich eines definitiven Urteils zu enthalten: Obwohl sich eine der Seiten im Unrecht befunden haben müsse, könnten Nachgeborene nicht mehr sagen, um welche es sich dabei gehandelt habe. Die Meinungen waren hier aber gespalten, und oft genug schlossen sich die Mu'taziliten den Sympathisanten 'Alīs an, was die Verurteilung Mu'āwīyas zur Folge hatte. Der von ihm begründeten Umayyadendynastie stand die Schule tendenziell kritisch gegenüber, obwohl sie sich der verbreiteten Wertschätzung für 'Umar Ibn 'Abd al-'Azīz (reg. 99-101/717-720) in der Regel anschloß. Auch was die 'Abbāsiden betrifft, war die Haltung der Mu'taziliten nicht einheitlich. Anders als von Nyberg angenommen, waren sie keine Propagandisten für die 'abbāsische Sache, was durch den Beitrag einiger von ihnen zu den pro-'alidischen Revolten gegen die neue Dynastie illustriert ist. Dennoch ist vom guten Verhältnis einiger Mu'taziliten, nicht zuletzt 'Amrs, zu al-Manšūr (reg. 136-158/754-775) die Rede. Unter al-Ma'mūn und seinen Nachfolgern stieg ein Teil der Schule in hohe Positionen auf, während sich andere vom Hof fernhielten. Als mit dem Antritt al-Mutawakkils der politische Einfluß der Schule zu schwinden begann, gelang es ihr, sich in unterschiedlichen Allianzen für längere Zeit über die Zeitläufte zu retten.

In der Frage des Imamats ist die Mu'tazila kaum für eigene Positionen bekannt. Im großen und ganzen befand sie sich hier in Übereinstimmung mit den späteren sunnitischen *mutakallimūn*. So zog die Schule mit wenigen, vor allem frühen Ausnahmen einen qurašītischen Kandidaten grundsätzlich vor. Die Qualifikationen, die ein Imam mitzubringen habe, wurden vom bekannten sunnitischen Staatstheoretiker al-Māwardī (st. 450/1058) kaum anders definiert als vom mu'tazilitischen Mainstream: Er müsse Mann, Muslim, erwachsen, vernünftig, gerecht, gebildet usw. sein. Auch die mu'tazilitischen Festlegungen zur Auswahl (*iḥtiyār*) des Imams und zum Treueschwur (*ba'i'a*) ihm gegenüber unterschieden sich von ihren sunnitischen Pen-

dants mehr im Detail als im Prinzip. Die 12er-schiiische Forderung nach „Bestimmung“ (*naṣṣ*) des Imams durch seinen von Gott mit besonderer Einsicht begnadeten Vorgänger widersprach der Ansicht dieser Gruppen vollkommen, während die 5er-schiiischen Zaiditen die Auswahl eines Imams innerhalb gewisser Grenzen für zulässig hielten. In der Frage, ob der Geeignetste (*al-fāḍil*) an der Spitze der Muslime stehen müsse oder das Kalifat eines weniger Geeigneten (*maḥḍūl*) akzeptiert werden könne, gab es unter Mu'taziliten wie Sunniten verschiedene Positionen. Solange man gegen den regierenden Imam nichts unternahm, blieben solche Differenzen aber Theorie, die oft mehr mit der Debatte um die Rangordnung der vier ersten Kalifen zu tun hatte als mit realer Politik. Der verbreiteten Annahme, das Imamats sei prinzipiell notwendig, stimmte die Mu'tazila großteils zu. Der in vielerlei Hinsicht untypische und zum Teil als Ibāḍit, also als gemäßigter Ḥārīgīt bezeichnete²⁷ al-Aṣamm trat jedoch durch die (ebenfalls rein theoretische) Ansicht hervor, daß auf Herrscher und staatliche Ordnung verzichtet werden könne, wenn es den Menschen gelänge, selbst für Gerechtigkeit und Durchsetzung der göttlichen Ordnung auf Erden zu sorgen. Manche der frühen „sufischen“ Mu'taziliten, die der korumpierenden Wirkung von Macht skeptisch gegenüberstanden, wollten der Notwendigkeit des Imamats ebenfalls nicht immer zustimmen.

e) *Gegner und äußere Einflüsse*

Seine Ausrichtung gewann der Mu'tazilismus nicht zuletzt durch Kontakte und Konflikte mit anderen Strömungen seiner Zeit. Einige frühe Gegner wurden bereits genannt: Abgrenzungen gab es zu Ġabrīya, Murġī'a und Ḥārīgīya. Der Ġahmīya widersprach die Schule vor allem im Bereich Determination und Handlungsfreiheit, stand ihr in anderen Punkten aber recht nahe. Die mu'tazilitische Betonung der göttlichen Transzendenz war gegen das anthropomorphistische Gottesbild vieler Hadithgelehrter (*aṣḥāb al-ḥadīṭ* bzw. *muḥaddithūn*) sowie der Ḥanbaliten gerichtet. Auch hinsichtlich des Umgangs mit normativem Text, Koran wie Hadith, lag die Schule mit den zuletzt genannten Gruppen über Kreuz. Die mu'tazilitische Bereitschaft, die überlieferten Aussagen und Taten der Prophetengenossen (*ṣaḥāba*)

²⁷ Ders. 1987, S. 221; ders. 1991-97, Bd. 2, S. 396.

kritisch zu hinterfragen, widersprach der populären Verehrung für diese Generation der Muslime. In der Attributenlehre stand die Schule all jenen gegenüber, die die diffizilen Theorien des *kalām* entweder ganz ablehnten oder der Idee des Vorhandenseins von zu Gottes Wesen hinzutretenden Eigenschaften nichts Explizites entgegensetzen wollten. Sunniten nannten die, die die Existenz der Attribute nicht wie die Mu‘tazila, so hieß es, „leugnen“, sondern „bestätigen“, später *Ṣifātīya*.

Bekanntester Konfliktstoff war aber die mu‘tazilitische Idee der Erschaffenheit des Koran. Als die ‘Abbāsiden sie in der *mihna* mit Gewalt durchzusetzen suchten, waren die Opfer vor allem konservative *muḥaddiṭūn* und ḥanbalitische Juristen. Unterstützt wurden diese von großen Teilen der einfacheren Bevölkerung, für die die Verehrung des Propheten im Mittelpunkt ihres Glaubens stand. Sie hielten an der äußeren (*zāhir*), wörtlichen Bedeutung des Koran fest und mißtrauten den Spekulationen der *mutakallimūn*. In Reaktion auf die mu‘tazilitische Lehre definierten einige Ḥanbaliten noch das einzelne Koranexemplar (*muṣḥaf*) aus Papier, Tinte und Einband als ewig und ungeschaffen. Für die Vertreter solcher Ideen prägten die *mutakallimūn* pejorative Begriffe wie *Nābita* (bei van Ess das „junge Gemüse“²⁸) und *Ḥaṣwīya* (in etwa „ungenau Argumentierer“). Auch der Begriff *Muḡbira*, Deterministen, war aus mu‘tazilitischer Perspektive eine Abwertung. Die Hadithgelehrten sahen sich selbst freilich anders. Als Sammler und Systematisierer der Tradition des Propheten und seiner Zeitgenossen sowie Oppositionskraft gegenüber ‘Abbāsiden und *mutakallimūn* nannten sie sich *ahl as-sunna wa-l-ġamā‘a*, „Vertreter von Tradition und Gemeinschaft“, womit sie das Recht reklamierten, als einzige im Namen des Propheten und der muslimischen Mehrheit zu sprechen.

Gegner hatte die Mu‘tazila aber nicht nur innerhalb des Islam. Die Auseinandersetzung mit anderen Religionen und Denkrichtungen der Zeit spielte eine mindestens ebenso große, wenn nicht größere Rolle. Manichäische und zoroastrische Dualisten sowie christliche Trinitätsverfechter standen hier mit an erster Stelle. Aber auch Juden, „Materialisten“ (*dahrīya*) und alle Arten von „Ketzern“ (*zanādiqa*) hatten mit Zurückweisungen durch die Mu‘tazila zu rechnen. Gegen dualistisches und trinitarisches Gedankengut wandte sich die Schule

²⁸ Ebd., Bd. 3, S. 467.

besonders mit der Lehre des *tauḥīd*. Die Idee eines Schöpfergottes wurde gegen materialistische Weltbilder und die vor allem in der Philosophie vertretene These der Ewigkeit der Welt in Stellung gebracht. Von Struktur und argumentativem Zentrum her war auch der mu'tazilitische Atomismus mehr auf Gott und seine Schöpfung sowie auf die rechtliche Stellung des Menschen darin gerichtet als auf Natur und Materie. Bei diesen Frontstellungen ist die Tatsache, daß frühe Mu'taziliten oft Mawālī waren, von Bedeutung. Die nicht-arabischen Konvertiten hatten aus ihren Herkunftskulturen meist eigene Vorstellungen in den Islam hineingetragen, was von manchen als Gefahr empfunden wurde. Einige Mawālī nahmen den Islam aber so ernst, daß sie ihn von den „Verunreinigungen“ durch fremdes Gedankengut freizuhalten suchten. Die konsequente Umarmung des Islam kann dabei durchaus als Mittel zum sozialen Aufstieg gesehen werden. Wichtiger ist aber, daß viele der erwähnten Gruppen ihr Denken unter starkem griechischem Einfluß ausgearbeitet hatten. Dies schlug auf die Mu'tazila zurück, denn in der Auseinandersetzung mit diesen Gruppen hatte man sich auch mit deren Methoden zu befassen. Freunde der Schule sprechen hier oft anerkennend von der mu'tazilitischen Aneignung der „intellektuellen Waffen der Gegner“, mit deren Hilfe sie die junge Religion verteidigt habe. Mit leichter Akzentverschiebung wird hieraus aber schnell das Urteil, der Mu'tazila wäre es ohne den Einfluß ihrer griechisch gerüsteten Gegner nicht gelungen, die einfache koranische Botschaft in eine so ausgefeilte theologische Lehre wie die ihre zu verwandeln.

Die Frage der Fremdeinflüsse bei der Entstehung der Mu'tazila ist ein kontrovers diskutiertes Thema. Die ältere Islamwissenschaft ging davon aus, daß das Denken der frühen Muslime größtenteils Resultat ihrer Beschäftigung mit den Vorgängerkulturen der Region sei, wofür ja auch die doxographischen Berichte sprachen. In der Theologie galten der im persischen Raum vertretene Zoroastrismus und das vor allem in Syrien und im Irak verbreitete Christentum als wichtigste Ideengeber. Da diese Erklärung die Originalität der frühen Muslime aber tendenziell leugnet (was auch bei ihren modernen Enkeln nicht gut ankommt), werden solche Ansätze inzwischen oft als eurozentristische und simplifizierende Sichtweisen zurückgewiesen. Der *kalām*, so meint man heute, sei in der Auseinandersetzung um islamische Themen entstanden, und die Muslime hätten in ihrer Kombination dessen, was die eigene Kultur ihnen mitgab und was sie in den eroberten Kulturen vorfanden, eigene Kreativität bewiesen.

Ähnlich verlief die Entwicklung in der Frage des griechischen Einflusses auf das islamische Denken, besonders die Mu‘tazila. Während den Muslimen der ersten beiden Jahrhunderte der Hīġra Griechisches noch in Form christlicher und anderer Umformungen begegnete, kam es ab der ersten Hälfte des 3. Jhs. zu Übersetzungen griechischer Texte direkt ins Arabische. Ihr Großteil war in der Zeit der frühen Systematiker Abū l-Hudāil und an-Nazzām aber noch nicht übersetzt. Dieser Prozeß hatte gerade erst begonnen, und er sollte erst mit und nach dem „Philosophen der Araber“ al-Kindī (st. um 252/866) seinen Höhepunkt erreichen. Obwohl die spätere Mu‘tazila mit griechischen Ideen vertraut war und die Schule einen Beitrag zur Hellenisierung des islamischen Denkens geleistet hat, wird die Philosophie daher heute nicht mehr als direkter Auslöser des Mu‘tazilismus gesehen. Das hat auch damit zu tun, daß der griechische Einfluß auf den *kalām* von anderer Art war als der auf die muslimische Philosophie. Denn während sich die *falāsifa* meist an aristotelische bzw. neuplatonische Vorbilder hielten, waren die *mutakallimūn* großteils, und oft indirekt, von der Stoa beeinflusst. Das zeigt sich im Unterschied zwischen der zweischrittigen Logik des *kalām* und der syllogistischen, also dreischrittigen Logik der *falsafa*. Die Theologen galten den Philosophen darum seit al-Fārābī (st. 339/950) als Dialektiker, die einer vom Grundsatz her falschen Methode angingen.

f) *Niedergang und Diskreditierung*

Der Untergang der Mu‘tazila wird in muslimischer wie westlicher Sicht oft mit zwei Dingen in Verbindung gebracht: der Beendigung der *miḥna* und dem Aufstieg der Aš‘arīya. Beide Ereignisse stellten jedoch, wie man heute weiß, für die inhaltliche Entwicklung des Mu‘tazilismus und seinen geistigen Einfluß keine scharfe Wende dar. Das Ablassen der ‘Abbāsiden von der *miḥna* ab 234/849, in dessen Zuge die Debatte über den Koran verboten, Anhänger der Erschaffenhheitslehre entmachtet, Gefangene freigelassen und Beschuldigte rehabilitiert wurden, war vor allem eine politische Wende. Dem mu‘tazilitischen Denken setzte dieser früher oft als „sunnitischer Umschwung“ bezeichnete Stimmungswechsel am Hof noch nicht nachhaltig zu. Die Schule hatte sich in der islamischen Welt, besonders im persischen Osten, fest etabliert und konnte ihre Tradition außerhalb der Hauptstadt großteils fortführen. Wichtige Teile der mu‘tazilitischen Doktrin wurden sogar erst nach Ende der *miḥna* formuliert.

Dennoch trug die *miḥna* Vorzeichen eines Wandels in sich. Der Streit zwischen den rationalistisch-dialektischen *mutakallimūn* und den traditionalistisch-juristischen Hadithgelehrten hatte sich verschärft. Da die Mu‘tazila von ihren Gegnern pauschal für die *miḥna* verantwortlich gemacht wurde, galt sie vielen als diskreditiert. Obwohl sich mit dem politischen Wandel und der nun einsetzenden sogenannten „ḥanbalitischen Reaktion“ die Machtverhältnisse umgekehrt hatten, blieb der theologische Konflikt ungelöst. Die verbreiteten Zweifel am Nutzen der dialektischen Methode wurden durch die Angriffe Ibn ar-Rāwandīs noch gefördert. Der entscheidende Schritt in Richtung einer Schlichtung wurde erst von Abū l-Ḥasan al-Aš‘arī (st. 324/935) vollzogen. Der Gründervater der Aš‘arīya war anfangs selbst Mu‘tazilit. Er hatte in Basra bei Abū ‘Alī al-Ġubbā’ī gelernt, und seine gute Kenntnis der mu‘tazilitischen Doktrin zeigt sein erwähntes Werk *Maqālāt al-islāmīyīn*. Einer bekannten, in ihrer Authentizität aber fraglichen Geschichte zufolge soll al-Aš‘arī um 312/900 auf spektakuläre Weise seine Abkehr vom Mu‘tazilismus erklärt haben, um sich den ḥanbalitischen Vertretern der Tradition anzuschließen. Da sein Denken dem der „*ahl as-sunna wa-l-ġamā‘a*“ stark entgegenkommt und er auch deren Eigenbezeichnung übernahm, läßt sich dieser Schritt als tiefgreifende konservative Wende interpretieren. Da al-Aš‘arī aber die dialektisch-rationalistische Methode des *kalām* und einige seiner wichtigsten Grundbegriffe beibehielt, läßt sich hier mit nicht weniger Recht von einem letztlich erfolgreichen Versuch sprechen, die unter Druck geratene Disziplin den veränderten Verhältnissen anzupassen und zu bewahren.

Als Kompromißformulierung läßt sich al-Aš‘arīs Theologie von unterschiedlicher Seite als inkonsequent zurückweisen und von allen Seiten in die eigene Richtung auslegen. Dennoch, oder gerade deshalb, konnte sich der „aš‘aritische Mittelweg“ schließlich durchsetzen, so daß die Aš‘arīya im sunnitischen Islam zur am weitesten verbreiteten Theologenschule wurde. Bis zum „Triumph des Aš‘arismus“²⁹ im 6./12. Jh. war es jedoch ein Weg, der ohne den Beitrag von Gelehrten wie al-Bāqillānī (st. 403/1013), Ibn Fūrak (st. 406/1015), al-Isfarāyīnī (st. 318/1027), al-Baġdādī (st. 429/1037), al-Baihaqī (st. 458/1066), al-Ġuwainī (st. 478/1085), al-Ġazālī (st. 505/1111) und aš-Šahrastānī (st. 548/1153) nicht denkbar gewesen

²⁹ Gardet/Anawati 1948, S. 52-67, besonders S. 62.

wäre. Ihre Doktrin war weiter von rationalistischen und zunehmend auch von griechischen Elementen durchzogen, legte in vielen Fragen aber deutlich andere Schwerpunkte als die mu'tazilitische Theologie. So wurde die allegorische Exegese (*ta'wīl*) des Koran von der Aš'arīya stark eingeschränkt, aber nicht verboten, und sie diente hier grundsätzlich anderen Zielen als bei der Mu'tazila. Obwohl in der Aš'arīya unterschiedliche Positionen Platz haben, die bald in eine konservativ-ḥanbalitische und bald in eine rationalistisch-mu'tazilitische Richtung weisen, gibt es grundsätzliche Unterschiede zwischen Aš'arīya und Mu'tazila. So bekommt Gott von ersterer eine wichtigere und mächtigere Stellung eingeräumt, und die Rolle der Vernunft wird zwar nicht geleugnet, aber begrenzt. Gottes Attribute gelten hier als wirkliche und ewige Wesenheiten, und die koranischen Anthropomorphismen sind „ohne (Frage nach dem) wie“ (*bi-lā kaiḥ*) als Ausdruck des göttlichen Mysteriums zu akzeptieren. Das gilt auch für die im Jenseits zu erwartende Gottesschau. Für die Aš'arīya ist Gott vor allem allmächtig und allwissend, was wichtige Auswirkungen auf die Ethik hat, denn Gott handelt hier nicht zu einem vom Menschen angenommenen Zweck oder gemäß bestimmten, durch rationale Überlegung erkennbaren Grundsätzen von Gut und Böse. Im aš'arischen Weltbild gibt es also keine außerhalb Gottes feststehende Moral, und es ist er, der die Werte festlegt. Nur weil Gott zum Beispiel das Lügen verbiete, sei es schlecht; und würde er es befehlen, wäre es gut. Nicht die Vernunft, sondern die Offenbarung zeige Gut und Böse auf. Außerdem betont die Aš'arīya, daß alles Geschehen der Welt, gut wie schlecht, göttlicher Einflußnahme entspringt. Streng genommen ist Gott hier der einzig Handelnde. So sei er es, der die Taten des Menschen „erschaffe“ (*yahluqu*), und der Mensch nur der „Ort“ (*maḥall*), an dem dies geschehe. Um die moralische Verantwortlichkeit des Menschen zu bewahren, entwickelte die Aš'arīya die Lehre des sogenannten „Erwerbs“ (*kasb*) der Taten. Diese Kompromißtheorie, eine der berühmtesten aš'arischen Gegenpositionen zur Mu'tazila, ist eine ausgeklügelte Konstruktion, in der dem Menschen die Entscheidung zu einer Tat, Gott jedoch die Kraft zu ihrer Ausführung zukommt. Einen Kompromiß versuchte die Schule auch in der Frage des Koran. Die Rede Gottes war ihr ein ewiges Wesensattribut und der Koran in seiner Eigenschaft als Rezitation (*kalām lafẓī*) in der Zeit entstanden, in seiner Eigenschaft als Bewußtseinsinhalt (*kalām nafsī*) aber ewig und ungeschaffen. Die aš'arische Kosmologie zeichnet sich durch Leugnung des Kausa-

litätsprinzips aus: Kein Ereignis habe die Macht, aus sich heraus andere Ereignisse hervorzubringen, denn alle seien Produkt göttlicher Einflußnahme. In jedem Moment werde die Welt von Gott neu und in leicht veränderter Form erschaffen. Daß dabei eine bestimmte Gewohnheit (*sunna*) zu beobachten sei, heiße nicht, daß es Gott nicht eines Tages gefallen könne, beispielsweise das Holz bei der Berührung mit Feuer nicht zu Asche werden zu lassen.

Trotz einer verbreiteten Tendenz, die „orthodoxe“ Aš'arīya als einheitliches Lager zu begreifen und sie einer ebenso idealtypischen Mu'tazila gegenüberzustellen, handelt es sich bei der Aš'arīya nicht um einen monolithischen Block. Fließende Übergänge gibt es zur Māturīdīya, der auf Abū Maṣṣūr al-Māturīdī (st. 333/944) zurückgehenden, zweiten im sunnitischen Islam anerkannten Richtung der Theologie. Die Māturīdīya ist, stärker noch als die Mu'tazila, mit der ḥanafitischen Rechtsschule verbunden und steht für eine rationalistische Tendenz, die sie in vielen Punkten den alten mu'tazilitischen Lösungen näherkommen läßt als die Aš'arīya. Für beide Gruppen gilt, daß sie von den in der frühen Zeit und nicht zuletzt von der Mu'tazila aufgeworfenen Fragen geprägt sind. Die Themen, die von den fünf Grundprinzipien des *ʿiṭizāl* abzweigen, blieben auch in der späteren islamischen Theologie zentral, weshalb die Schriften der Mu'tazila denen der späteren *mutakallimūn* ihre Struktur vorgaben. Dennoch gab es kaum ein Bewußtsein für das Verdienst, das sich die Mu'tazila durch ihre Überlegungen erworben hatte. Im Gegenteil wandten sich die Sunniten in zunehmendem Maße gegen diese Vorläufer, denen sie die Einführung illegitimer Neuerungen (Sing.: *bid'a*) vorwarfen. Der Prozeß der Ausgrenzung der Schule kann hier nicht näher beschrieben werden.³⁰ Zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten wurden Mu'taziliten verfolgt, so unter dem 'Abbāsiden al-Qādir (reg. 381-422/991-1031) und seinem Vasallen im östlichen Afghanistan, dem türkischstämmigen Sultan Maḥmūd von Ġazna (reg. 389-421/999-1030). Eine von al-Qādir in Auftrag gegebene Schrift zur Definition der offiziellen Doktrin, die *Risāla al-qādirīya*, verurteilte neben der Mu'tazila aber auch die politisch gefährlichen Schiiten, ja sogar die gegenüber dem Mu'tazilismus in mancher Hinsicht kompromißbereiten Aš'ariten. Mitunter hören

³⁰ Für einige Details siehe Caspar 1957, S. 148-56.

wir von der Verbrennung mu‘tazilitischer Werke.³¹ Nachhaltigerer Schaden dürfte aber dadurch entstanden sein, daß vorhandene Manuskripte mit dem sinkenden Ruf der Schule nicht mehr gepflegt und kopiert wurden, wodurch ein Großteil verloren ging.

Diese Entwicklung ging vor allem im sunnitisch-arabischen Bereich mit einem Rückgang des Bildungsniveaus an den religiösen Hochschulen und einem sich ab dem 4./10. Jh. ausbreitenden Interesse an der Mystik einher. Obwohl dem vielstrapazierten Bild des „versteinerten Konservatismus“³² dieser Jahrhunderte viele Schattierungen entgehen, steht es doch für eine auf dem Gebiet des *kalām* nicht zu leugnende Realität. Bekannte Autoren waren nun vor allem Kompilatoren und Bewahrer der etablierten Lehren. Ihre Werklisten bestehen meist aus Kompendien, Handbüchern und Kommentaren, die von Studenten gelesen, auswendig gelernt und erneut kommentiert wurden. Prominent waren auf aš‘aritischer Seite Autoren wie al-Īǧī (st. 756/1355), al-Ġurǧānī (st. 816/1413), ad-Dawānī (st. 908/1502), as-Sanūsī (st. 895/1490) und al-Laqqānī (st. 1041/1631), auf māturīditischer Autoren wie an-Nasafī (st. 537/1142) und at-Taftazānī (st. 791/1389). Die von ihnen diskutierten Fragen blieben die alten Fragen, ihre Antworten verblieben im alten Rahmen, und mit der zunehmenden Verfestigung der Positionen schwand der Sinn für die Lebendigkeit und die, wie man heute sagt, gesellschaftskritische Rolle des *kalām*. Erneuerungsversuche gab es durchaus, nur zielten sie nicht auf eine Wiederherstellung mu‘tazilitischer Traditionen, sondern zumeist auf die Reinigung von Dogma und Praxis von Entwicklungen, die mit der Zeit des Propheten und seiner direkten Nachfolger nichts zu tun hatten. Eine Triebkraft solcher Bestrebungen blieben die traditionellen Gegner der Mu‘tazila, die Ḥanbaliten, die besonders zur Zeit Ibn Taimīyas (st. 728/1328) und seines Schülers Ibn Qayyim al-Ġauzīya (st. 751/1350) durch Kritik am aš‘aritischen Mainstream auffielen. Im 18. und 19. Jh. bekam der Ḥanbalismus durch die auf Ibn ‘Abd al-Wahhāb (st. 1206/1792) zurückgehende Wahhābiya neuen Auftrieb.

Erst ‘Abduh ist dafür bekannt, der arabisch-sunnitischen Theologie eine neue Richtung gegeben zu haben. Da in seinen Formulierungen aber moderne westliche und klassische philosophische, mu‘tazilitische,

³¹ Siehe z.B. Goldziher 1912, S. 218; Gardet/Anawati 1948, S. 52.

³² „Le conservatisme figé“; ebd., S. 76-78.

māturīditische und aš‘aritische Anklänge auszumachen sind und sein Schüler Riḍā der konservativen Salafiya und zeitweise gar der Wahhābīya zuneigte, besteht über die genaue Einordnung der ‘Abduhschen Theologie keine Einigkeit. Im Verlauf des 20. Jhs. ist ‘Abduh von unterschiedlicher Seite als Ahnherr reklamiert worden, ohne daß es zu der von manchen erhofften Erneuerung des *kalām* im umfassenderen Sinne gekommen wäre.

2. Das Bild der Mu‘tazila in der westlichen Forschung

a) Anfängliche Begeisterung für die „Dissidenten“ und „Freidenker“ des Islam

Schwer zu klären ist die Frage, was ‘Abduh über die Mu‘tazila wußte. Daß er auf der Suche nach entsprechenden Informationen zu westlichen Werken griff, sahen wir oben. Arbeiten von John William Draper (st. 1882), Gustave Le Bon (st. 1931), Jean de Rond d’Alembert (st. 1783) und Ernest Renan (st. 1892) mögen Einflüsse hinterlassen haben, deren Ausmaß hier aber nicht geklärt werden kann.³³ Daß ‘Abduh, der gute Kontakte nach Europa hatte, wußte, mit welcher Sympathie dortige Forscher auf die Schule sahen, kann vermutet werden.³⁴ Diese Sympathie erklärend sagt William Mont-

³³ Zu den genannten Personen vgl. Hasselblatt 1968, S. 184-99.

³⁴ So ist denkbar, daß ‘Abduh mit dem deutschen Orientalisten Wilhelm Spitta (st. 1883) zusammenkam, der Mitte der 1870er Jahre als Direktor der *Maktaba al-ḥidwīya* (der heutigen *Dār al-kutub*) nach Kairo ging. Ein Büchlein Spittas über al-Aš‘arī ist voll von Aussagen auch zur Mu‘tazila, die hier als „freidenkerische“ und „ketzerische“ Richtung beschrieben wird: „nirgends zeigt sich soviel lebendiger wahrheitssinn, soviel männliche überzeugungstreue, soviel gewissenhafte denkarbeit als bei jenen von ihren gegnern so hart geschmähten freidenkern. Mit staunen sehen wir, wie sie das eine nicht vor der absurdesten oder gotteslästerlichsten folgerung zurückbeben und das andere bis zum martyrertode ihre meinung festhalten liess. Sie hatten dem anscheine nach alles, was ihnen einen dauernden erfolg versprechen konnte. Die niederlage der orthodoxie war vollständig: die capacitäten, die sich diesem bekenntnis angeschlossen hatten, mieden es absichtlich, sich in gespräche und disputationen über glaubenssachen einzulassen, überhaupt etwas zu berühren, das in irgendeiner weise den verpönten namen ‘kalām’ verdiente; sie beschränkten sich auf tradition, rechts-wissenschaft und exegese und hielten alles übrige fragen und forschen für gottlos. Zwang man sie, wie das zuweilen vorkam, zum disputiren, so ging es ihnen schlecht: der freie, von einer weiteren weltansicht getragene, von keiner kindlich-ängstlichen voreingenommenheit gefesselte und dabei dialectisch gewandte Mu‘tazilit schlug sie unfehlbar zu boden.“ Der Begriff „Mu‘tazilit“ wird unter Verweis auf Steiner als „alle

gomery Watt, die Mu‘tazila „erregte im neunzehnten Jahrhundert die Aufmerksamkeit europäischer Gelehrter, weil sie der geistigen Orientierung des Abendlandes näher zu sein schien als die vorherrschende sunnitische Theologie späterer Zeiten“,³⁵ was uns daran erinnert, daß auch die Urteile westlicher Forscher nicht frei sind von Einflüssen durch die geistige Situation ihrer Kultur. In der Tat wäre es naiv, zwischen einer ideologisch geprägten Beschäftigung moderner Muslime mit der Schule und einer von westlichen Wissenschaftlern betriebenen objektiven Forschung klar zu trennen. Die weltanschaulichen und geschichtsphilosophischen Untertöne des islamwissenschaftlichen Schrifttums sind für westliche Leser nur weniger offensichtlich, entspringen sie doch häufig einem kulturellen Konsens, dessen Relativität erst im historischen Rückblick ins Auge fällt.³⁶ Die heute oft als eurozentristisch zurückgewiesene Annahme der älteren Islamwissenschaft, daß die kulturellen Leistungen der Muslime erst durch den Kontakt mit der hellenistischen Kultur möglich gewesen seien, ist hier ein Beispiel. Ausdruck zeitspezifischer Stimmungen ist auch die erste Monographie zu unserer Schule,

verschiedenen arten von ketzern im Islām“ erklärt. Den Untergang der Schule und den Sieg der Aš‘arīya sieht Spitta als „eine reaction: mit bedauern sehen wir in kurzer zeit die grossen, humanen ideen anderen einflüssen unterliegen, sehen die scheinbar besiegte religionsauffassung wieder zur herrschaft kommen und die uns so sympathischen, für uns so gerechtfertigten bestrebungen spurlos verschwinden. Die arabische religion Muḥammed’s wurde sich ihrer lebenskraft wieder bewusst, und nachdem der chalife Mutawakkil von den freieren anschauungen seiner vorgänger zu dem alten autoritätsglauben zurückgekehrt war und den Mu‘taziliten das politische übergewicht genommen hatte, trat auch ein mann auf, der ihnen mit begeisterung und geschick und mit endgültigem erfolge eine geistige niederlage bereitete – Abu ‘l-Ḥasan al-Aš‘arī.“ Spitta urteilt weiter: „Niemand kann hierin den Mu‘taziliten den vorzug vor den orthodoxen streitig machen, und uns selbst erscheinen ihre reineren ansichten von gott und seinen eigenschaften, ihre leugnung der prädestination und ihre behauptung der sittlichen selbstverantwortlichkeit, ihre entfernung aller rohen, unser gefühl beleidigenden vorstellungen vom jüngsten gerichte, von den sinnlichen freuden des paradises, von den körperlichen strafen der hölle viel würdiger und annehmbarer als der mit seinem ganzen realismus zurückgerufene alte Islām. Und doch fühlen wir bei aller dieser anerkennung deutlich die halbheit und hohlheit heraus, in die jene männer gerathen waren, die Muslims bleiben wollten, ohne den Islām ganz anzuerkennen, die mit compromissen auskommen wollten, wo es nur ein entweder oder gab.“ Wilhelm Spitta: *Zur Geschichte Abu ‘l-Ḥasan al-Aš‘arī’s*, Leipzig 1876, S. 6-9.

³⁵ Watt/Marmura 1985, S. 211.

³⁶ Vgl. dazu Friedrich Niewöhner: „Die Diskussion um den kalām und die mutakalimūn in der europäischen Philosophiegeschichtsschreibung“, *Archiv für Begriffsgeschichte* 18 (1974), S. 7-34. Er unterscheidet zwischen „christianisierenden“, „judaisierenden“ und „aufklärerischen“ Tendenzen in der westlichen Sicht auf den kalām.

eine Dissertation der Universität Heidelberg von 1865 mit dem Titel „Die Mu‘taziliten oder die Freidenker im Islâm“. Ihr Autor Heinrich Steiner (st. 1889) war von den Werten der Aufklärung und des Idealismus geprägt. Für ihn war die Epoche, in der die Muslime durch ihre Beschäftigung mit dem griechischen Denken zu den „Culturvölkern“ aufgeschlossen hatten, lange vorbei. Von der Mu‘tazila meinte er, daß sie

die starre Orthodoxie zu durchbrechen und den Islâm mit frischen Bildungselementen zu durchsäuern versuchte. Sind ihre Bemühungen auch fruchtlos geblieben, so verdienen sie doch unsere Aufmerksamkeit in hohem Grade, als Zeugen eines frischen geistigen Strebens, das einst, vor Allem unter den ‘abbâsidischen Chalîfen Manşûr, Hârûn ar-Raşîd und Ma‘mûn die Araber beseelte, sie in mächtigem Fluge über den Culturzustand des damaligen Mittelalters emporhob und auf den Occident zündend zurückwirkte. Die Mu‘taziliten sind die Hauptvertreter dieses freieren Strebens. Rationalisten des Islâms hat man sie nicht mit Unrecht genannt; denn kaum möchte sich eine bestimmtere Bezeichnung finden lassen für all die verschiedenartigen Richtungen, die unter jenem Namen der überlieferten Lehre entgegentraten, sie durch neue Ideen zu bereichern und in Fluss zu bringen suchten. (...) Ihr Thun charakterisirt sich am besten als fortwährendes Protestiren des gesunden Menschenverstandes gegen die tyrannischen Zumuthungen, welche die orthodoxe Lehre an ihn stellte. Die Folge war, dass auch die Gegner gezwungen wurden, auf wissenschaftliche Vertheidigung ihrer Lehre zu sinnen. Die eigentliche Scholastik bildete sich aus, mit all dem Gefolge spitzfindiger Grübeleien, wie sie nur in der staubigen Schultube ausgeheckt werden können. Die Opposition verlor damit ihre ursprüngliche Kraft, das bestimmte, praktische Ziel verschwand in nebliger Ferne. Gestritten wurde noch viel, doch wusste man kaum mehr warum. Die Lehre des Islâms gab in einigen Punkten nach und suchte eine Mittelstellung einzunehmen. Der Hauptsache nach blieb sie, wie sie war; nur traten jetzt an die Stelle einfacher Sätze lange Verstandesbeweise mit verschlungenen Kreuz- und Querzügen, die den Geist gehörig dressiren und ihm die Lust nehmen sollten, das gefährliche Gebiet der Opposition fernerhin zu betreten.³⁷

Steiners Idee, daß es sich beim Islam um ein in seinem Wesen conservatives und „orthodoxes“, ja „tyrannisches“ Gebilde handele, dem ein „freierer“ und „oppositioneller“ mu‘tazilitischer Rationalismus frischen Wind einhauchen konnte, hatte nicht nur mit kulturspezifischen Vorurteilen zu tun. Obwohl mit deutlich anderen Bewertungen,

³⁷ Steiner 1865, S. 3-4.

war das Bild eines sozusagen „orthodox“ auf die Welt gekommenen Islam den damals vorliegenden Quellen zu entnehmen, die wichtigste darunter aš-Šahrastānīs *Kitāb al-Milāl wa-n-niḥāl*, 1842-46 erstmals ediert und 1850/51 von Theodor Haarbrücker ins Deutsche übersetzt. Teile dieser Schrift hatte im 17. Jh. schon der Engländer Edward Pococke (st. 1691) für sein einflußreiches „Specimen Historiae Arabum“ benutzt.³⁸ Bei aš-Šahrastānī und anderen im 19. und frühen 20. Jh. bekannten Doxographen wie al-Baġdādī, Ibn Ḥazm und al-Īġī, die meist Gegner der Mu'tazila waren, ist in Umkehrung der Zeitverhältnisse nicht von einer den frühen Islam repräsentierenden rationalistischen Mu'tazila, die von einer späteren traditionslastigen Aš'arīya verdrängt wurde, die Rede, sondern von einer von Anfang an häretischen Mu'tazila, die von einer immer schon authentisch-islamischen Aš'arīya korrigiert werden mußte. Die Entstellungen und Mißverständnisse zum Thema, die diese Werke in unterschiedlichem Maße prägen, lassen sie als Quelle zur Erforschung der Mu'tazila aus heutiger Sicht nur begrenzt brauchbar erscheinen. Zwar schloß sich die ältere Forschung der hier geäußerten Ablehnung der Schule nicht unkritisch an, ihr angebliches Abweichlertum hinterließ hier aber umgekehrt Einfluß. Da man die „Orthodoxie“ der späteren Jahrhunderte meist kritisch sah, erschien die Vorstellung, man habe mit der Mu'tazila eine Gruppe von Dissidenten vor sich (so ja angeblich auch ihr Name), hoch attraktiv. In der Begeisterung über die Versuche der „liberalen“ Mu'tazila, dem „vernunftfeindlichen“ Islam einen rationalistischen Kurs zu geben, zog man Vergleiche, die dem Platz der Schule in der islamischen Geistesgeschichte wenig gerecht wurden. Dazu zählt die Charakterisierung der Mu'tazila durch den französischen Kulturphilosophen und Orientwissenschaftler Ernest Renan als „un protestantisme de la nuance de Schleiermacher“.³⁹

Wie parteiisch (und wenig sensibel) einige hierbei waren, zeigen

³⁸ Für die Nachwirkung Pockocks siehe Schmidtke 1998, S. 384, Fn. 10. Für einen Überblick über die wichtigsten westlichen Forschungen zum Thema mit vielen weiteren Literaturangaben siehe ebd., S. 383-407. Meine folgenden Ausführungen, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, haben dem Artikel viel zu verdanken. Eine umfassende Bibliographie zum *kalām* und besonders zur frühen Mu'tazila gibt van Ess 1991-97, Bd. 4, S. 765-892.

³⁹ Ernest Renan: *Averroès et l'averroïsme: essai historique*, Paris 1852, zitiert nach der Ausgabe: Paris 1882, S. 104.

Aussagen des von Steiner beeinflussten deutschen Orientalisten Friedrich Dieterici (st. 1903). Für ihn geht die Mu‘tazila auf die Trennung Wāṣils vom „orthodoxen“ Ḥasan al-Baṣrī zurück, und die Schule sei auch danach Gegenteil des „orthodoxen“ Islam geblieben: „Der freie Wille des Menschen und die Heiligkeit Gottes herrscht in der Mutazila, dagegen die absolute Knechtschaft des Menschen, sowie die absolute Tyrannei Gottes in der Orthodoxie.“ Preist Dieterici die Mu‘tazila als „Vertreterin der geistigen Freiheit und Wissenschaft im Islam“, ergeht er sich in Spott über die Lehren ihrer Gegner:

Der Koran ist mit all seinem Unsinn, seinen lächerlichen Märchen, großartigen Anachronismen und tollen Mißverständnissen, mit seinen fast an Blödsinn streifenden Absurditäten uranfänglich, vor dem Beginne alles Seins, göttlich, absolut wahr! – So will es der Orthodox und der Glaube macht ihn um so seliger, je stärker der Schlag ist, mit dem er der Vernunft ins Gesicht schlägt.⁴⁰

Abgesehen von solchem Dünkel unterliefen älteren Orientalisten wie Salomon Munk (st. 1867), August Schmölder (st. 1880), Alfred von Kremer (st. 1889) und Bernard Carra de Vaux (st. 1953) sachliche Irrtümer, die meist mit der schlechten Quellenlage zu tun hatten. So ging man davon aus, daß die Entstehung der Mu‘tazila vor allem auf Einflüsse der griechischen Philosophie und der christlichen Dogmatik zurückzuführen sei, und übersah dabei, daß die Doxographen Behauptungen dieser Art nicht selten mit der Absicht eingestreut hatten, die eigenen inner-islamischen Gegner zu diskreditieren.⁴¹ Außerdem meinte die frühe Forschung, daß es sich bei den beiden Ġubbāʾīs um die letzten großen Vertreter der Schule gehandelt habe. Spätere Mu‘taziliten wie ‘Abd al-Ġabbār und Abū l-Ḥusain al-Baṣrī wurden kaum mehr und schon gar nicht als eigenständige Denker und Begründer eigener Lehrtraditionen wahrgenommen. Als Blütezeit der Mu‘tazila galt der kurze Zeitraum, in dem die Schule von den ‘Abbāsiden gefördert worden war. Mit dem Ende der *miḥna*, al-Aṣʿarīs Abwendung von der Mu‘tazila und seiner Begründung einer eigenen Richtung sei die Schule dann rasch in der Bedeutungslosigkeit verschwunden. Trotz Bedenken gegen ihre Bezeichnung als „Freidenker“

⁴⁰ Friedrich Dieterici: *Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert n. Chr.*, Bd. 1: *Einleitung und Makrokosmos*, Leipzig 1876, Nachdruck: Hildesheim 1969, S. 77, 81. Er bezieht sich mit Blick auf die Mu‘tazila ausdrücklich auf Steiner; ebd., S. 225.

⁴¹ Für einen Überblick über orientalistische Positionen zu diesen Themen siehe Allard 1965, S. 156-65.

dominiert dieses Geschichtsbild auch in Henri Gallands „Essai sur les Mo‘tazélites (Les rationalistes de l’islam)“ von 1906.⁴²

b) *Zunehmende Ausgewogenheit bei fortgesetzter Sympathie*

Eine Veränderung dieses Bildes bewirkten die Arbeiten dreier Orientalisten. Ignaz Goldziher (st. 1921) trat der Vorstellung entgegen, daß es sich bei den Mu‘taziliten um liberale Freidenker gehandelt habe. Mit Blick vor allem auf die *miḥna* drehte er den Spieß um und nannte die Vertreter der Schule nun „bis zum äußersten intolerant“ und „Begründer des Dogmatismus im Islam“.⁴³ Zudem wies er darauf hin, daß die Mu‘tazila weit länger am Leben geblieben war, als zuvor angenommen.⁴⁴ Henrik Samuel Nyberg (st. 1974) erkannte, mit welcher Verve die Schule dem Manichäismus und anderen Glaubenssystemen entgegengetreten war, und schloß: „Wo man früher aufgeklärte Philosophen sah, die aus uninteressierter Liebe zur Wahrheit ihre Paradoxen hinausschleuderten und große Systeme bauten, haben wir jetzt Theologen einzusetzen, die notgedrungen die großen geistigen Probleme ihrer Zeit aufgriffen (...); um es kurz zu sagen: wir haben es nicht mit philosophischen Freidenkern, auch nicht mit weltfremden Asketen, sondern mit streng theologisch orientierten, praktisch tätigen Apologeten und Missionaren zu tun.“⁴⁵ Carlo Alfonso Nallino (st. 1938) meinte, daß mit *ʿitizāl* ursprünglich nicht ein Dissidententum, sondern Neutralität in der Frage des Sünders, „intermedia fra quella ḥāriḡita e quella ortodossa“, gemeint gewesen sei.⁴⁶ Diese Sicht ist, ersetzt man „orthodox“ durch „ḡabritisch“ bzw. „murḡi‘itisch“, inzwischen weithin akzeptiert.

Weitere Orientalisten, die sich in der ersten Hälfte des 20. Jhs. mit Fragen der islamischen Theologie und des Mu‘tazilismus beschäftigten, waren Salomon Horovitz (st. 1921), Martin Schreiner (st. 1926), Carl Heinrich Becker (st. 1933), Otto Pretzl (st. 1941), Tjitze J. de Boer (st. 1942), Duncan Black Macdonald (st. 1943), Max Horten (st. 1945) und Arthur Biram (st. 1967).⁴⁷ Einen Schub erhielt die

⁴² Siehe Galland 1906, S. 6, 107, 122-24, 127.

⁴³ Goldziher 1910, S. 117.

⁴⁴ Ders. 1912, S. 213-23.

⁴⁵ Nyberg 1929, Sp. 427.

⁴⁶ Nallino 1916, S. 441; ähnlich S. 447.

⁴⁷ Die wichtigsten Arbeiten dieser Autoren zur Mu‘tazila enthält das Literaturverzeichnis.

Forschung durch die erwähnte Edition von al-Ḥayyāṭs *Kūṭāb al-Intiṣār* 1925 durch Nyberg und al-Aṣ‘arīs *Maqālāt al-islāmīyīn* 1929/30 durch Hellmut Ritter (st. 1971). Da diese Quellen Einblick vor allem in die frühe Zeit des mu‘tazilitischen Denkens ermöglichten, konzentrierte sich die Forschung weiter auf die Epoche bis zu den beiden Ḡubbā’īs. Auch in die Diskussion zur Entstehungsgeschichte der Schule kam Bewegung, obwohl sichere Erkenntnisse rar blieben. So vertrat Nyberg die erwähnte und inzwischen widerlegte Theorie, daß Wāṣil und ‘Amr die offizielle Theologie der ‘Abbāsidenbewegung vertreten hätten. Auch Watt konnte mit seiner These, daß man die beiden erst rückblickend und mit dem Ziel der Abgrenzung von der unbeliebten Ḡahmīya als Gründer der Mu‘tazila bezeichnet habe, auf Dauer nicht überzeugen.⁴⁸

Mit den neuen Einsichten begann sich das Bild der Schule zu wandeln. Weil man sah, wie vehement die Mu‘tazila auf ihrer Interpretation des Glaubens bestanden hatte, nahm man von Adjektiven wie „freidenkerisch“ und „dissidentisch“ zunehmend Abstand. Statt dessen sprach man jetzt oft von einer geistigen Elite, deren rationalistischem Religionsverständnis man weiter mit Sympathie begegnete. Ein Beispiel dafür ist die „Introduction à la théologie musulmane“ des Franzosen Louis Gardet und des christlichen Ägypters Georges C. Anawati von 1948, in der es heißt, daß „les chefs mu‘tazilites représentaient une élite de l’esprit, une *Intelligentzia* ou brillaient des hommes qui comme Jāhiz, Nazzām, ‘Allāf etc... étaient nourris de lettres, – poètes, musiciens, – et en général nullement areligieux comme l’affirmaient quelque peu gratuitement leurs adversaires“.⁴⁹ Obwohl in Arbeiten dieser Zeit vom Mu‘tazilismus oft als einem „philosophischen System“ die Rede ist (so bei Harry A. Wolfson und Albert N. Nader), betonte man, daß die Mu‘tazila die Vernunft benutzte, um die Annahmen der Religion zu beweisen, nicht um sie zu widerlegen. So urteilte Ritter 1960 über die Bemühungen der Mu‘tazila und der *mutakallimūn* allgemein: „Es war ein theologisch gebundener Kampf, nicht eine autonome Betätigung der Vernunft im Sinne des Aufbaues eines Weltbildes allein mit rationalen Mitteln. Antriebe zur freien Betätigung der Vernunft sind von diesem Kampfe

⁴⁸ Watt 1963, S. 52-54; Watt/Marmura 1985, S. 211-17.

⁴⁹ Gardet/Anawati 1948, S. 52.

trotz aller Verwendung rationaler Denkmittel nicht ausgegangen.⁵⁰ Ein Wandel setzte auch in der Frage der Originalität der Schule ein. So erkannte man, daß ihre Entstehung und frühe Entwicklung weit komplexer und stärker von internen Faktoren bestimmt war als angenommen. Man sah, daß die Angaben der Doxographen über Fremdeinflüsse teils auf Irrtümern und teils auf feindlichen Absichten beruhten und veranschlagte diese Einflüsse nun geringer als vorher.⁵¹ Mit der Zeit erkannte man gar, wie viel das Denken christlicher und jüdischer Araber mu‘tazilitischen Vorbildern zu verdanken hatte.⁵² Dazu kam, daß man zunehmend entdeckte, wie sehr sich die Schule mit nicht-griechischen und nicht-christlichen Denkweisen auseinandergesetzt hatte. Dies betrifft in erster Linie den Manichäismus und andere dualistische Richtungen, obwohl Salomon Pines auch buddhistische Einflüsse nachzuweisen suchte.⁵³

Die Entdeckung mu‘tazilitischer Manuskripte in den 50er Jahren brachte weiteren Wandel. Die Texte wurden meist in den 60er Jahren ediert, woran arabische Wissenschaftler auf nicht unwesentliche Weise beteiligt waren. Mit dem *Kitāb al-Muğnī* ‘Abd al-Ġabbārs und Werken aus dem Kreis seiner Schüler lagen erstmals Originaltexte aus der Schule des Abū Hāšim al-Ġubbā’ī vor. Mit diesem Material waren und sind eine Reihe westlicher Forscher beschäftigt, darunter Richard C. Martin, Judith Katz Hecker, George Fadlo Hourani, J. R. T. M. Peters, Marie Bernand, Guy Monnot, Richard M. Frank, Daniel Gimaret, Wilferd Madelung, Michael Schwarz, Robert Brunschvig, Binyamin Abrahamov und Margaretha T. Heemskerk.⁵⁴ Mit der

⁵⁰ Hellmut Ritter: „Hat die religiöse Orthodoxie einen Einfluß auf die Dekadenz des Islam ausgeübt?“, in: *Klassizismus und Kulturverfall: Vorträge*, hg. von Gustav Edmund von Grunebaum und Willy Hartner, Frankfurt 1960, S. 120-43, hier S. 124-25. Ähnlich urteilt Walther Braune: *Der islamische Orient zwischen Vergangenheit und Zukunft: Eine geschichtstheologische Analyse seiner Stellung in der Wertsituation*, Bern und München 1960, S. 96-101.

⁵¹ Siehe z.B. Pretzl 1931; ders. 1940; Allard 1965, S. 161-65; Watt 1962, S. 65-66; Morris S. Seale: *Muslim Theology: A Study of Origins with Reference to the Church Fathers*, London 1964.

⁵² Siehe Vajda 1973; Wolfson 1979; Ulrich Rudolph: „Christliche Bibelepexege und mu‘tazilitische Theologie: Der Fall des Moses bar Kepha (gest. 903 n. Chr.)“, *Oriens* 34 (1994), S. 299-313; *A Common Rationality: Mu‘tazilism in Islam and Judaism*, hg. von Sabine Schmidtke u.a., Würzburg 2007.

⁵³ Nyberg 1929; Salomon Pines: *Beiträge zur islamischen Atomentelehre*, Berlin 1936; ders.: „A Study of the Impact of Indian, mainly Buddhist, Thought on some Aspects of kalām Doctrines“, *JSAI* 17 (1994), S. 182-203.

⁵⁴ Ihre wichtigsten Arbeiten zur Mu‘tazila enthält das Literaturverzeichnis.

Zeit entstand hier zwar ein ausgewogeneres Bild. Die Schule war aber weiter ein Objekt der Bewunderung, da man nun nachweisen konnte, daß rationalistische theologische Vorstellungen im Islam fester und nachhaltiger verwurzelt waren als bislang angenommen. Die entdeckten Texte werfen Licht vor allem auf die späte Schule, erlauben Rückschlüsse aber auch auf die Zeit bis zu den beiden Ġubbā'īs, deren Werke nicht erhalten sind und von denen man nun sah, daß sie keineswegs die letzten großen Mu'taziliten waren. Auch das enge Verhältnis zwischen Mu'tazila und Schia steht der Fachwelt, besonders durch die Arbeiten Madelungs, inzwischen deutlicher vor Augen.

Die 90er Jahre brachten weiteren Fortschritt im Verständnis der Mu'tazila bis zum 3./9. Jh. Unangefochten ist das umfangreiche „Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra“ von Josef van Ess, das vorliegende Erkenntnisse bewertet und zur Klärung ausstehende Fragen benennt.⁵⁵ Neues gibt es aber auch in der Erforschung der späteren Schule und besonders der Richtung des philosophisch gebildeten Abū l-Ḥusain al-Baṣrī, die sich von der Richtung des Abū Hāšim in manchen Punkten unterscheidet. Forschend und edierend sind auf diesem Gebiet unter anderem Madelung, Martin J. McDermott, Elsayed Elshahed und Sabine Schmidtke tätig.⁵⁶ Die Einsicht, daß die späte Mu'tazila mindestens ebenso wichtig, vielleicht sogar wichtiger war als die frühe, wurde von Gimaret gefördert, der das Verhältnis der Mu'taziliten aus der Periode bis zum späten 3./9. Jh. zu den beiden Ġubbā'īs und ihren Nachfolgern mit dem der Vorsokratiker zu Platon und Aristoteles vergleicht und dabei zwischen einer frühen „heroischen“ und einer späteren „klassischen“ Periode unterscheidet.⁵⁷ Seit einigen Jahren bemühen sich Sabine Schmidtke und David Sklare als Leiter einer international vernetzten „Mu'tazila Group“ darum, die Anstrengungen zur weiteren Erforschung der Mu'tazila und zur Erschließung relevanter Texte zu bündeln.⁵⁸

⁵⁵ Weitere Arbeiten des Autors zur Mu'tazila enthält das Literaturverzeichnis.

⁵⁶ Die wichtigsten Arbeiten dieser Autoren zur Mu'tazila enthält das Literaturverzeichnis.

⁵⁷ Gimaret 1993, S. 784; ders.: „Pour un rééquilibrage des études de théologie musulmane“, *Arabica* 38 (1991), S. 11-18. Der Gedanke wurde von Alnoor Dhanani in einer 1994 erschienenen Untersuchung über die Kosmologie der Schule von Basra methodologisch nutzbar gemacht.

⁵⁸ In diesem Rahmen entsteht derzeit das unter zentraler Mitwirkung von Gregor

Insgesamt hat die westliche Erforschung der Mu‘tazila mehrere Phasen durchgemacht. Die auf Vorurteile, Mißverständnisse und fehlende Quellen zurückgehenden Irrtümer der älteren Orientalistik konnten mit der Zeit korrigiert werden. Ist man heute weit ausführlicher über die Mu‘tazila informiert als im ausgehenden 19. Jh., heißt das nicht, daß über alle Fragen Klarheit bestünde. Vor allem Ursprung und frühe Entwicklung der Schule sind weiterhin rätselhaft und werden es auf absehbare Zeit wohl bleiben, aber auch mit Blick auf die spätere Schule bleibt vieles ungeklärt. Da es keine Monographie gibt, die auf der Basis sicheren Wissens die Geschichte der Schule im ganzen nachzeichnet, bleibt einem oft nur, vorliegende Erklärungen nebeneinander stehen zu lassen. Das gilt auch für die Bewertung der Mu‘tazila, die ja in ganz unterschiedlichen Kontexten auftrat und von ganz unterschiedlichen Denkern geprägt wurde. Die größte Einigkeit besteht bis heute über die Bezeichnung der Schule als „rationalistisch“. Im Detail variieren die Urteile jedoch, wobei Fragen nach dem Verhältnis zwischen Vernunft und Religion sowie Mu‘tazila und Philosophie und nach nicht-islamischen Einflüssen weiter von Bedeutung sind. Obwohl sich die Begeisterung für die vermeintlichen Freidenker inzwischen gelegt hat, bleibt die Mu‘tazila ein Objekt von Lob und Bewunderung, weshalb Muslime, die sich positiv über die Schule äußern, meist auf Interesse und Zustimmung ihrer westlichen Beobachter stoßen.

Mit Blick auf die arabische Beschäftigung mit der Mu‘tazila bleiben zwei Dinge festzuhalten. Erstens wird die Forschung von Arabern und Muslimen, sofern sie nicht in einer europäischen Sprache schreiben, von der westlichen Islamwissenschaft eher selten wahrgenommen. Umgekehrt gilt das weniger. So sind besonders in der ersten Hälfte des 20. Jhs. westliche Forschungsarbeiten ins Arabische übersetzt worden.⁵⁹ Da dies in der zweiten Hälfte des 20. Jhs. deutlich nachgelassen hat, bleiben die Urteile der älteren Islamwissenschaft repräsentativ für das westliche Bild der Mu‘tazila. Zweitens stand und steht die arabisch-islamische Forschung vor denselben technischen Problemen wie die westliche. Daß viele die Schule betreffende Fragen weiter ungeklärt sind, erschwert die Beschreibung ihrer modernen

Schwarb erstellte *Handbook of Mu‘tazilite Works and Manuscripts*, dessen Erscheinen in Leiden für 2007 vorgesehen ist.

⁵⁹ Vgl. unten, S. 170, Fn. 28.

arabischen Rezeption, denn nicht nur der Standpunkt der Rezipienten, auch die Quellenlage läßt ein gewisses Spektrum begründbarer Geschichtsinterpretationen zu. Betrachten wir, bevor wir diesen Interpretationen nachgehen, aber zunächst die arabische Beschäftigung mit der Mu‘tazila im ganzen, das heißt in einem Überblick über ihre Entwicklung.

KAPITEL IV

DIE MODERNE ARABISCHE BESCHÄFTIGUNG MIT DER MU‘TAZILA IM ÜBERBLICK

Nach einem Jahrhundert der arabischen Beschäftigung mit der Mu‘tazila stehen wir heute vor einem umfassenden Schrifttum zum Thema. Dieses Kapitel gibt einen Überblick darüber, was in der arabischen Welt des 20. und beginnenden 21. Jhs. wann und von wem zur die Mu‘tazila geschrieben wurde und auf welche Quellen es sich vornehmlich stützt.

1. *Der Beginn der modernen arabischen Mu‘tazila-Forschung*

a) *Frühe Arbeiten aus dem Kreis um Ṭāhir al-Ġazā‘irī*

Ist das arabische Wiederaufleben mu‘tazilitischer Argumentationsformen an keine konkrete Person geknüpft, läßt sich der Beginn der modernen wissenschaftlichen arabischen Beschäftigung mit der Schule recht genau bestimmen. Er liegt nicht etwa bei ‘Abduh, sondern im Kreis des sogenannten „‘Abduh von Syrien“, des Scheichs Ṭāhir al-Ġazā‘irī, und hier vor allem bei zweien seiner Schüler und Mitstreiter: dem Scheich Ġamāl ad-Dīn al-Qāsimī und dem Historiker und Journalisten Muḥammad Kurd ‘Alī. Al-Ġazā‘irī, Sammler und Herausgeber arabischer Manuskripte,¹ war eines Tages auf das einzige erhaltene, sehr alte Exemplar des *Kitāb al-Intiṣār* des Bagdader Mu‘taziliten al-Ḥayyāt gestoßen. Da ihm der Wert dieser Quelle nicht entgangen war, versuchte er, das Werk zu veröffentlichen, scheiterte aber am Widerstand der damaligen Damaszener Druckereien, so daß das Manuskript 1910 ungedruckt von der Kairiner *Dār al-kutub* angekauft wurde, wo es bis zu seiner Edition durch Nyberg

¹ Unter den von ihm herausgegebenen Schriften ist auch ein kurzes Schreiben des Ġāḥiẓ über die Heimatliebe (*al-Ḥanīn ilā l-auṭān*). Für diese und die Mehrheit der in diesem Kapitel genannten Editionen klassischer Texte siehe das Literaturverzeichnis.

unbeachtet liegenblieb.² Wie dieser im Vorwort bemerkt, vermochte al-Ġazā’irī aus dem *Intiṣār* Informationen über die Mu‘tazila zu ziehen, zu denen bis dahin noch kein moderner Forscher Zugang gehabt hatte. Eingang fanden al-Ġazā’irīs Erkenntnisse in einen (bisweilen ihm selbst zugeschriebenen) kurzen Artikel Kurd ‘Alīs von 1908 mit dem Titel „Der Ursprung der Mu‘tazila“, der dem modernen arabischen Leser zum ersten Mal einige grundlegende Daten zu Geschichte und Denken der Schule nannte.³ Mit Blick auf die Mu‘tazila ist Kurd ‘Alī auch insofern tätig geworden, als er sich mit al-Ġāḥiḡ befaßte, wobei er den Blick aber mehr auf dessen literarische und sittlich-moralische als auf seine theologischen Aktivitäten richtete.⁴ Andere Arbeiten Kurd ‘Alīs zur Geschichte der arabisch-islamischen Welt enthalten Hinweise auf die Schule, die in seinem Gesamtwerk aber nur einen Bruchteil ausmachen.⁵

Deutlich mehr zur arabischen Erforschung der Mu‘tazila beigetragen hat Ġamāl ad-Dīn al-Qāsimī. Seine „Geschichte der Ġahmīya und der Mu‘tazila“, die 1912/13 etwa zeitgleich als Artikelserie in der von Riḍā in Kairo produzierten Zeitschrift *al-Manār* sowie in Buchform im dortigen *al-Manār*-Verlag erschien, ist der erste ausführliche Beitrag auf diesem Gebiet.⁶ Wie Kurd ‘Alī hatte sich al-Qāsimī jedoch vor allem auf Werke zu stützen, die ein negatives oder entstellendes Bild der Schule zeichnen. Mit al-Baġdādīs *Kitāb al-Farq baina l-firaq wa-bayān al-firqa an-nāḡiya minhum*, Ibn Ḥazms *Kitāb al-Fiṣal fi l-milal wa-l-ahwā’ wa-n-niḥal* und aš-Šahrastānīs *Kitāb al-Milal wa-n-niḥal* sei hier nur an die bekanntesten Werke auf dem Gebiet der Doxographie erinnert. Auch aus den theologischen Werken islamischer Geistesgrößen wie dem *Kitāb al-Ibāna ‘an uṣūl ad-dīyāna* al-Aš‘arīs, der *Ḥamawīya al-kubrā* Ibn Taimīyas und dem *Kitāb al-Mawāqif fi ‘ilm al-kalām* ‘Aḍud ad-Dīn al-Īḡīs war wenig Gutes über die Schule zu erfahren. Bessere, nur oft zu spezielle oder aus dem Kontext gerissene Daten enthielten das *Kitāb aš-Šaḡfī* und das *Kitāb al-Amālī* von aš-Šarīf al-Murtaḍā, das

² Zu dieser Geschichte siehe Nybergs Vorwort in seiner Edition des *Intiṣār*.

³ Der Artikel erschien zuerst in Kurd ‘Alīs Zeitschrift *al-Muqtabas* und wurde 1925 in seinem Sammelwerk *al-Qaḍīm wa-l-ḥadīṡ* nachgedruckt (siehe Literaturverzeichnis).

⁴ So edierte er sein *Tahḍīb al-aḥlāq* (siehe Literaturverzeichnis) und verfaßte eine Monographie über ihn (Kurd ‘Alī 1991).

⁵ Siehe vor allem Kurd ‘Alī 1934, Bd. 2, S. 57-59, sowie seine Werke *Umarā’ al-bayān*, Kairo 1937, und *Kunūz al-aḡḍād*, Damaskus (*al-Maġma’ al-‘ilmī al-‘arabī*) 1950.

⁶ Qāsimī 1912/13.

Kitāb Durrat at-tanzīl wa-ḡurrat at-ta'wīl al-Iskāfīs, der *Šarḥ Nahḡ al-balāḡa* Ibn Abī l-Ḥadīds (st. 656/1258) und das *Kitāb al-ʿAlam aš-šāmiḡ* al-Maqbalīs. Mit ʿAbd al-Ġabbārs *Tanzīḡ al-qurʿān ʿan al-maṭāʿin* lag seit 1911 ein spätmuʿtazilitischer Originaltext vor, den al-Qāsimī aber nicht benutzt. Und az-Zamaḡšarīs *Tafsīr al-Kaššāf*, der Mitte des 19. Jhs. in Kalkutta ediert wurde und mehrere Nachdrucke in der arabischen Welt erlebte, verschaffte keine Einblicke in die damals vor allem interessierende frühe Geschichte der Schule.

Die schlechte Quellenlage und die Voreingenommenheit der vorliegenden Berichte waren den Pionieren der arabischen Muʿtazila-Forschung bewußt, weshalb sich Kurd ʿAlī und al-Qāsimī darum bemühen, durch Quellenkritik aus den ihnen zugänglichen doxo- und historiographischen Werken ein Bild der Schule zu extrahieren, das ausgewogener und wirklichkeitsnaher war als das, das man sich im sunnitischen Islam bis dahin gemacht hatte.⁷ Diese Aufgabe war für Autoren, die sich auf keinerlei zeitgenössische arabische Vorarbeiten stützen konnten, keineswegs einfach, und so kam es hier nicht selten zu Mißverständnissen und Fehltritten, was Entstehung und Entwicklung der Muʿtazila betrifft.

b) *Erste bedeutende Forschungsarbeiten in Folge der Edition des Kitāb al-Intiṣār und der Maqālāt al-islāmīyīn*

Diese Situation sollte sich durch die Veröffentlichung des *Kitāb al-Intiṣār* 1925 und vor allem der *Maqālāt al-islāmīyīn* al-Aṣʿarīs 1929/30 stark verändern. Ihre Edition gab der modernen arabischen Erforschung der Muʿtazila ihren eigentlichen Anstoß. Der wichtigste Name ist hier der des Ägypters Aḡmad Amīn, dessen Darstellung der Muʿtazila aber nur ein Ausschnitt ist aus einem weit umfassenderen Werk zur islamischen Geistesgeschichte. Amīn, der anders als die genannten Syrer einen Teil seiner Ausbildung an einer säkularen Hochschule und dort bei verschiedenen Orientalisten absolviert hatte, war an Nybergs Edition des *Intiṣār* beteiligt. In der von ihm selbst geleiteten *Laḡnat at-taʿlīf wa-t-tarḡama wa-n-naṣr* edierte er zudem mehrere Werke des muʿtazilitisch beeinflussten Autors at-Tauḡīdī.⁸ Sein wichtigster

⁷ Al-Qāsimī warnt vor unkritischen Übernahmen von den Doxographen; ebd., S. 22-26. Kurd ʿAlī beklagt die vielen über die Muʿtazila im Umlauf befindlichen „Lügen“; Kurd ʿAlī 1925, S. 148.

⁸ Einige davon wurden später erneut von Ibrāḡīm al-Kīlānī herausgebracht, der

Beitrag zur Erforschung der Mu‘tazila ist aber seine Trilogie *Fağr al-islām* („Dämmerung des Islam“), *Duḥā l-islām* („Vormittag des Islam“) und *Ẓuhr al-islām* („Mittag des Islam“), deren acht zwischen 1929 und 1955 erschienene Bände einen anspruchsvollen und dabei so leicht verständlichen wie anschaulichen Überblick über die islamische Geistesgeschichte geben, wobei breit und in sehr positivem Ton auf die Mu‘tazila eingegangen wird. Verglichen damit ist die Schule in Amīns zahlreichen Essays nur selten ein Thema.⁹

Die genannten Editionen und Amīns Trilogie, die an Schulen und Universitäten eine wichtige Rolle spielte, zogen weitere arabische Untersuchungen zum Thema nach sich. Hier handelt es sich zum ersten Mal um akademische Arbeiten, deren Interesse nicht allgemein auf die islamische Kulturgeschichte, sondern allein auf die Mu‘tazila gerichtet ist. Die Arbeiten sind Meilensteine in der arabischen Erforschung der Schule, und so sprechen sie eine deutlich wissenschaftliche Sprache. Muḥammad ‘Abd al-Hādī Abū Rīdas Magisterarbeit der Universität Kairo von 1938 (erschieden 1946) über die „theologisch-philosophischen Ansichten“ an-Nazzāms ist hierfür das beste Beispiel.¹⁰ Zwar betont ihr Autor, der später in Basel über „al-Ghazālī und seine Widerlegung der griechischen Philosophie“ promovierte und mehrere Werke zur islamischen Ideengeschichte, zum Teil mit Bezug zur Mu‘tazila, herausgab,¹¹ den islamischen Charakter der Ansichten an-Nazzāms; zwar nimmt er ihn gegen Angriffe seiner Gegner in Schutz; insgesamt hält er sich mit Werturteilen aber stark zurück. Abū Rīda geht es vor allem darum, an-Nazzāms Ansichten zu rekonstruieren und in den Rahmen der Zeit einzuordnen, in der sie entstanden sind. Dieses Ziel verfolgt in ihrem deskriptiven Hauptteil auch die erste ausführliche Monographie zu unserer Schule von Zuhdī Ḥasan Ġārallāh von 1947. Seine an der American University of Beirut als Dissertation eingereichte Arbeit zeichnet sich durch Übersichtlichkeit und eine breite Quellenbasis

auch zwei kleinere Schriften at-Tauḥīdīs, sein *Maṭālib al-waẓṭrain: aḥlāq aṣ-Ṣāḥib Ibn ‘Abbād wa-Ibn al-‘Amīd*, Damaskus (*Dār al-fikr*) 1961, und seine *Risālat aṣ-Ṣadāqa wa-ṣ-ṣadiq*, Damaskus (*Dār al-fikr*) 1964, edierte.

⁹ Aḥmad Amīn: „*Asbāb inḥitāt at-taqāfa ‘inda l-muslimīn fī l-qurūn al-wustā*“, in: ders. 1940-56, Bd. 9, S. 9-11; ders.: „*al-Mu‘tazila wa-l-muḥaddithūn*“, in: ebd., S. 200-2.

¹⁰ Abū Rīda 1946. Vgl. dazu Caspar 1957, S. 184-86.

¹¹ Bāqillānī: *Tamhīd*; Nīsābūrī: *Dīwān*; al-Kindī: *Rasā’il al-Kindī al-falsafiya* (2 Bde.), hg. von Muḥammad ‘Abd al-Hādī Abū Rīda, Kairo (*Dār al-fikr al-‘arabī*) 1950-53.

aus. Seine Sympathien für die Mu'tazila und seine Motive für ihre Erforschung läßt Ġarallāh aber deutlich durchblicken, wenn er am Ende seiner Untersuchung den Weg der Deskription verläßt und zu einer „Wiederbelebung des mu'tazilitischen Geistes“ aufruft.¹²

So klar wie Ġarallāh spricht sich von den Forschern, die damals über die Schule schrieben, keiner für ihre Wiederbelebung aus. Auffällig ist aber, daß man die Mu'taziliten jetzt zunehmend und offenbar mit einigem Stolz als „Philosophen des Islam“ zu bezeichnen begann. Ein Beispiel dafür ist der tunesische Pädagoge Maḥğūb Bin Milād. Er leitete 1954/55 eine Radioserie mit dem Titel „Die Geschichte der islamischen Sunna und der Bankrott der Rechtsgelehrten“ (*Tārīḥ as-sunna al-islāmīya wa-iftlās al-fuqahā*), die wenig später als Buch unter der Überschrift „Das Aufrütteln der Bewegungslosen“ (*Tahrīk as-sawākin*) erschien. Hier geht es vor allem, wenn auch recht unsystematisch, um die Mu'tazila. Vom Begriff der „islamischen Philosophie“ meint Bin Milād, daß er nicht nur auf die *falāsifa*, sondern auf alle Denker des Islam und vor allem die *mutakallimūn* angewandt werden solle, unter denen er der Mu'tazila klar den Vorzug gibt.¹³ Sein Lob gilt vor allem ihrem Vernunftbegriff, von dem er meint, daß mit ihm das aus der Zeit des Niedergangs und des Kolonialismus resultierende „geistige Chaos“ der Araber und Muslime ausgeräumt werden könne.¹⁴ Anstatt auf Theologie legt er seinen Schwerpunkt daher auf die mu'tazilitische Erkenntnistheorie und den empirischen Zugang einzelner Mu'taziliten, besonders al-Ġāḥiẓ, zur physikalischen Welt.¹⁵

Den philosophischen Charakter des mu'tazilitischen Denkens hoben aber nicht nur säkulare Autoren hervor. Auch 'Alī Muṣṭafā al-Ġurābī, Azhar-Scheich und Professor für die Grundlagen der islamischen Glaubenslehre (*uṣūl ad-dīn*) betont im Titel einer Studie von 1949 über Abū l-Hudāil („Der erste islamische *mutakallim*, der von der Philosophie beeinflusst wurde“) die griechischen Elemente im Denken

¹² Ġarallāh 1947, S. 275.

¹³ Bin Milād 1955, S. 57-58. Die erste Auflage des Buches ist von der Ägypterin 'Ā'īša 'Abd ar-Raḥmān mit lobenden Worten begrüßt worden; siehe Bin Milād 1955, S. 11. Ein zweiter Band von *Tahrīk as-sawākin* von 1962 behandelt die Richtungen des sunnitischen Islam nach dem Erstarken der Aṣ'arīya; zur Mu'tazila dort, S. 40-50. Zu Bin Milāds Darstellung der Mu'tazila vgl. Caspar 1957, S. 192-95.

¹⁴ Der Begriff fällt wiederholt in der ausführlichen Einleitung; Bin Milād 1955, S. 13-50.

¹⁵ Zu dieser Art der Argumentation siehe unten, S. 232-34.

des Mannes. Obwohl diese im Laufe der Darstellung dann eher als Nebenprodukt von Abū l-Hudāils Verteidigung seiner Glaubenslehren ('*aqā'id*) gegen andere religiöse und nicht-religiöse Gruppen der Zeit dargestellt werden, begeistert al-Ġurābī sich doch für die Offenheit, mit der sich Abū l-Hudāil das philosophische Handwerkszeug „im Dienste des Islam und der Muslime“ angeeignet habe.¹⁶ Auch Ġamīl Ṣalībā stellte 1946 Abū l-Hudāils Denken nicht unter dem Oberbegriff der Theologie, sondern unter dem der Philosophie dar.¹⁷ Der bekannteste arabische Versuch der Zeit, die Mu'tazila in philosophischen Kategorien zu diskutieren, stammt aber von dem christlichen Ägypter Albert Nader. Seine 1956 erschienene Studie, eine Dissertation der Sorbonne, mit dem Titel „Le système philosophique des mu'tazila: premiers penseurs de l'islam“ ist die erste von einem Araber an einer europäischen Universität verfaßte Forschungsarbeit zum Thema.¹⁸ Sie verfolgt das Ziel, das mu'tazilitische Denken als ein umfassendes philosophisches System zu rekonstruieren, das eine innere Einheit aufweise und auf ein zentrales Prinzip zurückgehe: die Annahme, daß die Vernunft dazu in der Lage sei, die universalen Wahrheiten unabhängig von göttlicher Offenbarung zu erkennen. Da er kaum nach dem Beitrag einzelner Personen oder den Details der historischen Entwicklung fragt, dient Naders Darstellung weniger der wissenschaftlich-philologischen Erschließung des Mu'tazilismus als seinem Durchdenken und Systematisieren. Wohl auch deshalb kam sein Buch in der westlichen Fachwelt nicht recht an.¹⁹ Nader, der zahlreiche Beiträge für die *Encyclopedia of Islam* verfaßte, arbeitete

¹⁶ Ġurābī 1949, S. 133-36. Caspar (S. 186-87) zufolge gelingt es al-Ġurābī nicht, das Verhältnis zwischen griechischer Philosophie und Abū l-Hudāils *kalām* exakt zu bestimmen. Auch für van Ess (1991-97, Bd. 3, S. 223) wird der im Titel liegende Anspruch kaum eingelöst. Weil al-Ġurābī viele Ideen Abū l-Hudāils mit der „Orthodoxie“ für vereinbar halte, sieht Caspar (S. 187) in dem Buch allerdings ein „*nihil obstat* quasi-officiel d'al-Azhar“.

¹⁷ Ṣalībā 1946. Den Artikel nennt van Ess (1991-97, Bd. 3, S. 223) „wenig originell“.

¹⁸ Das Werk erschien zuvor auf Arabisch (Nader 1950/51).

¹⁹ Neben der Darstellung von Caspar (1957, S. 190-92) siehe folgende, meist kritische Rezensionen: Josef van Ess, *Oriens* 11 (1958), S. 314-18; Bertold Spuler, *Der Islam* 34 (1959), S. 210-12; Erwin Gräf, *Orientalistische Literaturzeitung* 55 (1960) 7/8, Sp. 396-401; Johann Fück, *Bibliotheca Orientalis* 17 (1960), S. 211. Daß „diese streng wissenschaftliche Arbeit kaum eine persönliche Stellungnahme“ enthält (Schoen 1976, S. 133, Fn. 31), erklärt Caspar (S. 191-92) damit, daß sich Nader das als Christ nicht habe erlauben können.

weiter zur islamischen Geistesgeschichte und gab mehrere klassische Texte heraus, darunter, neben Werken von Ibn al-Murtaḍā, Ibn Ruṣd und den *ihwān aṣ-ṣafā'*, auch eine französische Übersetzung des *Kitāb al-Intiṣār* und eine Schrift des mu'tazilitisch beeinflussten Zaiditen al-Qāsim Ibn Muḥammad Ibn 'Alī (st. 1620).²⁰

Die arabische Erforschung der Mu'tazila war ein Teil der in Schwung gekommenen Aufarbeitung des theologischen, ja des geistigen arabisch-islamischen Erbes generell durch arabische Autoren. So konnte der arabische Leser schon 1938 auf ein recht instruktives Buch von Muḥammad Ḥalīl az-Zain zurückgreifen, das sich als „objektive Untersuchung“ der Ansichten der islamischen Denkrichtungen versteht und so übersichtlich wie anschaulich die wichtigsten Theorien der verschiedenen Gruppen von Ḥarīḡīya und Ḡabrīya bis hin zu Bābīya und Wahhābīya darstellt. Die in dem Abschnitt über die Mu'tazila geäußerten Urteile fassen zusammen, was man zu dieser Zeit in liberalen Kreisen von der Mu'tazila hielt: Anerkennung für ihre Betonung der göttlichen Gerechtigkeit und der menschlichen Freiheit, Kritik an ihrem „Übertreiben“ in der Frage der Erschaffenheit des Koran.²¹ Über die *firaq* des Islam erschien 1948 auch ein Buch des erwähnten 'Alī Muṣṭafā al-Ġurābī.²² Weil der Schwerpunkt hier vor allem auf der frühen Entstehung des *kalām* liegt, steht die Darstellung der Mu'tazila und ihrer wichtigsten Vertreter bis zum Beginn des 10. Jhs. im Vordergrund. Schriften wie diese zeigen recht gut, daß die Mu'tazila schon damals in die Gemeinschaft der islamischen Ahnen aufgenommen worden war, über deren Denken man sich auf natürliche Weise und unter dem Anspruch der Objektivität informieren konnte.

Neben den Arbeiten, die gezielt die Mu'tazila bzw. einzelne ihrer Vertreter behandeln, erschienen damals eine Reihe von Studien zu den Hintergründen ihrer Entstehung und Entwicklung. Erwähnt sei erneut das einflußreiche *Tārīḥ at-tamaddun al-islāmī* von Ġurġī Zaidān, das ab 1902 erhältlich war. Eine detaillierte Geschichte der Peri-

²⁰ Unter Naders Arbeiten ist ein Buch über die Richtungen des Islam (Nader 1958) und ein Artikel über „Die physikalische Welt aus Sicht der Mu'tazila“ (Nader 1970). – Was Ibn al-Murtaḍā betrifft, so wurde sein *Kitāb al-Baḥr az-zahhār al-ġamī li-maḍāhib 'ulamā' al-amṣār*, versehen mit Anmerkungen von 'Abdallāh Ibn 'Abd al-Karīm al-Ġurāfī, 1947-49 ediert.

²¹ Zain 1938, S. 130-49.

²² Ġurābī 1948.

ode al-Ma’mūns legte Aḥmad Farīd Rifā‘ī vor. Er folgt noch eng den klassischen Quellen und äußert sich distanziert zur These der Erschaffenheit des Koran.²³ Insgesamt wurde die arabische Untersuchung der islamischen Geschichte von immer mehr und immer besser ausgebildeten Autoren betrieben. Sie beschäftigten sich, außer mit typisch historischen Themen,²⁴ auch mit Vertretern des Geisteslebens, darunter nicht selten Denker aus Umfeld oder Gegnerkreis der Mu‘tazila. So schrieb Ibrāhīm al-Kīlānī über at-Tauḥīdī, Iḥsān ‘Abbās über al-Ḥasan al-Baṣrī, Ḥammūda Ġurāba über al-Aṣ‘arī, Aḥmad ‘Abd al-Ġawād ad-Dūmī über Aḥmad Ibn Ḥanbal, Ḥālid al-‘Asalī über Ġahm Ibn Ṣafwān sowie Aḥmad Muḥammad al-Ḥūfī über at-Tauḥīdī und az-Zamaḥṣarī.²⁵ Wegen seiner schriftstellerischen Leistungen zog der Mu‘tazilit al-Ġāḥiẓ zudem das Interesse der Literaturwissenschaft auf sich.²⁶ Seine zum Teil sehr gut erhaltenen Texte, Denkmale der arabischen Literaturgeschichte, sahen zahlreiche Editionen, die zur Rekonstruktion theologischer und politischer Lehren der Schule aber nur von begrenztem Nutzen sind.²⁷

Schon bis in die 50er und frühen 60er Jahre hinein war die arabische Forschung zur Mu‘tazila also reicher als in der westlichen Literatur zum „mu‘tazilitischen Erwachen“ in der Regel gesehen. Werke, die Caspar 1957 nicht erwähnt, tauchen auch in späteren Beiträgen selten bis gar nicht auf. Insgesamt bezog sich die arabische Wissenschaft jener Zeit relativ unvoreingenommen auf die Forschungsergebnisse europäischer Orientalisten. Viele hatten ihr Handwerk bei westlichen Lehrern oder an westlich inspirierten Insti-

²³ Rifā‘ī 1927. Zur Theorie des *ḥalq al-qur’ān* siehe dort, Bd. 1, S. 395-98.

²⁴ Ein Beispiel sind die Arbeiten von ‘Abd al-‘Azīz ad-Dūrī (siehe Literaturverzeichnis).

²⁵ Kīlānī 1950; ders. 1957; ‘Abbās 1952 (nach van Ess 1991-97, Bd. 2, S. 41, „ein Jugendwerk des Autors, in welchem dieser aufgrund zahlreicher, aber nicht nach ihrer Zeitstellung gewichteter Quellen eine durchgehende Biographie zu schreiben versucht“); Ġurāba 1953 (vgl. dazu Caspar 1957, S. 187, Fn. 2); Dūmī 1961; ‘Asalī 1965; Ḥūfī 1964b; ders. 1966.

²⁶ Mardam 1930; Sandūbī 1931; Ġabrī 1931; ders. 1932; Kayyālī 1932; Fāḥūrī 1956; Balba‘ 1959; ders. 1969; Ġabr 1958; ders. 1959; Sallūm 1960; Ḥāġirī 1962; Ḥūfī 1964a; Mubārak 1965; Naġm 1965; Ġarīb 1967; Zakī 1967.

²⁷ Siehe im Literaturverzeichnis. Zusätzlich zu dem dort genannten *Kitāb al-‘Uṣmānīya* und den *Rasā’il* wurden auch das *Kitāb al-Bayān wa-t-tabyīn*, das *Kitāb al-Ḥayawān* und das *Kitāb al-Burṣān wa-l-‘uryān wa-l-‘umyān wa-l-ḥulān*, die alle schon früher gedruckt worden waren, von dem eifrigen Editor ‘Abd as-Salām Muḥammad Ḥārūn herausgegeben.

tutionen gelernt, und so hingen ihre Thesen und Urteile zur Mu‘tazila in vielen Fällen von der europäischen Diskussion ab, ja liefen ihr nachgerade hinterher. Hierzu trugen auch die vielen Übersetzungen westlicher Studien bei, die in jener Zeit erschienen, zumal sie teilweise von denselben Personen angefertigt wurden, die sich auch mit der Mu‘tazila beschäftigten.²⁸ Arabischerseits gab es hier zwar deutlich den Wunsch, sich von westlich gefärbten Urteilen zu lösen,²⁹ doch die Untersuchung des Erbes durch Orientalisten war bereits so weit fortgeschritten, daß man deren Sichtweisen oft gar nicht entkam, ja sich ihrer, ausgesprochen oder unausgesprochen, recht gerne bediente.³⁰ Folge davon war, daß man auch viele der westlichen Irrtümer mitvollzog, darunter die lange übliche Konzentration auf die frühe Mu‘tazila bis zu den beiden Ġubbā’īs unter der Prämisse, daß die Schule seit ihrem Tod keine bedeutenden Vertreter mehr hervorgebracht habe.

2. *Der Durchbruch in der arabischen Mu‘tazila-Forschung*

a) *Die Entdeckung der späten Mu‘tazila und die Edition ihrer Texte*

Grund für das Übergehen der späten Mu‘tazila war aber vor allem die Quellenlage, die westlichen wie muslimischen Forschern bis in die 60er Jahre den Blick auf das Gesamtbild verstellte. Erst die Entdeckung mu‘tazilitischer Handschriften im Jemen führte zur Anerkennung der späten Phase der mu‘tazilitischen Scholastik. Die Texte gaben der Erforschung der Schule und der arabischen Reflexion

²⁸ So übersetzte Abū Rīda *Geschichte der Philosophie im Islam* von Tjitze J. de Boer (1901, arab.: 1938), *Die Renaissance des Islams* von Adam Mez (1922, arab.: 1940), *Beiträge zur islamischen Atomlehre* von Salomon Pines (1936, arab.: 1946) sowie *Das arabische Reich und sein Sturz* von Julius Wellhausen (1902, arab.: 1958). 1958 erschien in Kairo, mit einem Vorwort des Übersetzers ‘Abd al-‘Azīz ‘Abd al-Ḥaqq, eine arabische Ausgabe der klassischen Studie über die *miḥna* des Engländers Walter Melville Patton (1897). ‘Abd ar-Raḥmān Badawī übersetzte mehrere Artikel zur Geschichte der Mu‘tazila von Carlo Alfonso Nallino; in: Badawī 1940.

²⁹ Eine Frage war hier, inwieweit es der griechischen Einflüsse bedurfte, um im Islam rationalistische Denkweisen entstehen zu lassen; siehe z.B. Abū Rīda 1946, S. *dāl*, 69.

³⁰ Symptomatisch sind hier die wiederholt gegen Amīn vorgebrachten Plagiatsvorwürfe. Vgl. Shepard 1982, S. 30, der Amīn mit den Worten in Schutz nimmt: „it does not seem to me that he hides his debt to the orientalisks (...), even if he does not spell it out on every page.“

über sie einen wichtigen Schub. Da an den Entdeckungen arabischer Wissenschaftler an vorderster Front beteiligt waren, markieren sie auch den Beginn einer Emanzipierung der arabischen von der westlichen Forschung.

Daß die jahrhundertlang zaiditisch regierten Bergregionen des Jemen eine Fundgrube von Handschriften darstellten, war nicht neu. Europäische Reisende hatten seit der zweiten Hälfte des 19. Jhs. jemenitische Manuskripte gekauft und katalogisiert. In seiner Funktion als Erziehungsminister von Ägypten entsandte dann 1951 Ṭāhā Ḥusain eine Mission in das Land, um die in privaten und öffentlichen Bibliotheken verbliebenen Handschriften zu erfassen. Geleitet wurde die Mission von Ḥalīl Yaḥyā Nāmī, und ein wichtiger Teilnehmer war der Chef der arabischen Handschriftenabteilung der ägyptischen *Dār al-kutub*, Fu‘ād Sayyid.³¹ Unter den lokalisierten und teilweise auf Mikrofilm übertragenen Manuskripten waren auch eine Reihe mu‘tazilitischer Texte, der bedeutendste ‘Abd al-Ġabbārs umfangreiche theologische Summe, das *Kitāb al-Muġnī fī abwāb at-tauḥīd wa-l-‘adl*. Obwohl von den einst 20 Teilen nur 14 erhalten waren, war der Fund ein „véritable événement culturel“. ³² Mit der Edition des *Muġnī*, die sich unter der Leitung Ṭāhā Ḥusains, Ibrāhīm Madkūr und Georges C. Anawatis bis in die Mitte der 60er Jahre hinzog, waren zahlreiche arabische Wissenschaftler beschäftigt.³³ Im Jemen aufgefunden wurden noch weitere Texte ‘Abd al-Ġabbārs bzw. aus dem Kreis seiner Schüler, darunter Abū Rašīd an-Nīsābūrī und Ibn Mattawaih.

Als Herausgeber dieser und anderer Texte sind mehrere arabische Wissenschaftler zu nennen, darunter der Syrer ‘Abd al-Karīm ‘Uṭmān. Nach Arbeiten über al-Ġazālīs Seelenlehre³⁴ edierte er 1965 einen Superkommentar (*ta‘līq*) von ‘Abd al-Ġabbārs Schüler Mānkdim Šašdīw zu dessen *Šarḥ al-Uṣūl al-ḥamsa*.³⁵ Im Folgejahr

³¹ Für Details und weitere Literatur zu den europäischen Ankäufen wie der ägyptischen Mission siehe Caspar 1957, S. 195-98; Peters 1976, S. 25-27; Schmidtke 1998, S. 393-94, 402-3.

³² Gardet 1972, S. 66.

³³ Für die Namen siehe das Literaturverzeichnis.

³⁴ Siehe oben, S. 98, Fn. 5.

³⁵ Das *Šarḥ al-Uṣūl al-ḥamsa* ist ein Kommentar ‘Abd al-Ġabbārs zu seinem eigenen *Kitāb al-Uṣūl al-ḥamsa*, in dem er seine Lehre zusammenfaßt. Mānkdim’s *ta‘līq* wurde damals fälschlicherweise für den *šarḥ* selbst gehalten und von ‘Uṭmān als dieser herausgegeben. Während man das *Kitāb al-Uṣūl al-ḥamsa*, das Gimaret im Vatikan ent-

gab 'Uṭmān das *Kitāb Taḥbūt dalā'il an-nubūwa* von 'Abd al-Ġabbār heraus. Zusätzlich dazu verfaßte er zwei ausführliche Studien zu dessen Leben und Werk.³⁶ 1965 gaben 'Umar as-Sayyid 'Azmī und Aḥmad Fu'ād al-Ahwānī eine von Ibn Mattawaih stammende Paraphrase des verlorenen *Kitāb al-Muḥīṭ bi-t-taklīf* von 'Abd al-Ġabbār heraus.³⁷ 1969 folgte eine von 'Adnān Muḥammad Zarzūr vorbereitete Edition des *Mutaṣābih al-qur'ān* und 1972, verantwortet von 'Alī Sāmī an-Naṣṣār und 'Iṣām ad-Dīn Muḥammad 'Alī, das *Firaq wa-ṭabaqāt al-mu'tazila*, beide ebenfalls von 'Abd al-Ġabbār. Von Ibn Mattawaih erschien 1975, ediert von Sāmī Naṣr Luṭf und Faiṣal Budair 'Aun, das *Kitāb at-Tadkīra fī aḥkām al-ġawāhir wa-l-a'rāḍ*. 1979 veröffentlichten die Libanesen Riḍwān as-Sayyid und Ma'n Ziyāda das (seit 1902 in Teilen edierte) *Kitāb al-Masā'il fī l-ḥilāf baina l-baṣṛiyyīn wa-l-baġdādīyyīn* von Abū Rašīd an-Nisābūrī. Weitere Texte aus dem späten Erbe der Schule, verfaßt von Abū l-Qāsim al-Ka'bī al-Balḥī, 'Abd al-Ġabbār und al-Ḥākim al-Ġuṣamī, edierte 1974 Fu'ād Sayyid. Eine ähnliche Sammlung, diesmal mit Texten von al-Ḥasan al-Baṣrī, al-Qāsim Ibn Ibrāhīm ar-Rassī, 'Abd al-Ġabbār, aṣ-Šarīf al-Murtaḍā und Yaḥyā Ibn al-Ḥusain, veröffentlichte 1971 Muḥammad 'Amāra. Über die Schule des Abū l-Ḥusain al-Baṣrī informieren seit 1964/65 Muḥammad Ḥamīdallāhs, Aḥmad Bakīrs und Ḥasan Ḥanafis Edition des *Kitāb al-Mu'tamad fī uṣūl al-fiqh* sowie seit 1983 Elsayed Elshaheds in Berlin vorgelegte Teiledition des *Kitāb al-Kāmil* von Taqī ad-Dīn an-Nağrānī (bzw. al-Baḥrānī).³⁸

deckte und 1979 edierte (Gimaret 1979, S. 79-96), lange für verloren hielt, gilt das für 'Abd al-Ġabbārs *ṣarḥ* bis heute. Erst Gimaret erkannte in 'Uṭmāns Edition den *ta'liq* Mānkḍīms. Für eine englische Übersetzung des *Kitāb al-Uṣūl al-ḥamsa* siehe Martin/Woodward 1997, S. 90-115.

³⁶ 'Uṭmān 1967; ders. 1971.

³⁷ Das Werk mit dem Titel *Kitāb al-Mağmū' fī l-Muḥīṭ bi-t-taklīf* war drei Jahre zuvor von Joseph Houben erstmals herausgegeben worden und wurde dann 1965 und 1986 in einer überarbeiteten Ausgabe von Daniel Gimaret ediert.

³⁸ Ediert wurden in dieser Zeit auch Arbeiten von Widersachern der Schule, unter denen nur ein Versuch der Rekonstruktion des *Kitāb Faḍīḥat al-mu'tazila* Ibn ar-Rāwandīs durch 'Abd al-Amīr al-A'ṣam sowie zwei von Verwandten Ibn Ḥanbals, Ḥanbal Ibn Iṣḥāq und Šāliḥ Ibn Aḥmad, verfaßte Berichte über die *mihna* des Mannes, ediert von Muḥammad Nağāṣ und Fu'ād 'Abd al-Mun'im Aḥmad, erwähnt seien. Muḥammad Bāqir al-Maḥmūdī brachte 1981 *al-Mi'yār wa-l-muwāzana*, eine von dem frühen Bagdader Mu'taziliten al-Iskāfī verfaßte Lobesschrift auf 'Alī Ibn Abī Ṭālib, heraus.

b) *Forschungen in Folge der Edition des Muġnī und anderer mu‘tazilitischer Texte*

Die Edition der genannten Texte führte ab den späten 60er Jahren zu einer ganzen Reihe von Studien, die sich direkt mit ‘Abd al-Ġabbār oder mit anderen nun klarer erkennbaren Aspekten der Mu‘tazila beschäftigten. Meist handelt es sich hier um akademische Schriften, die bei der Suche nach einer erneuerten mu‘tazilitischen Theologie nur wenig Ergebnisse liefern. Die Arbeiten zeigen aber eine zunehmende Unabhängigkeit der arabischen Forschung nicht nur von den Vorgaben der westlichen Wissenschaft, sondern auch und vor allem vom einheimischen konservativ-religiösen Diskurs. Obwohl die Schule in traditionellen Kreisen weiter einen negativen Ruf hatte, war hier ein Feld wissenschaftlicher Forschung entstanden, in dem unbefangen und von den erwähnten Kreisen wohl oft unbeachtet über die Mu‘tazila geurteilt werden konnte. Anstatt die Qualität dieser Arbeiten zu beurteilen, sei kurz der Frage nachgegangen, für welche Themen sich die arabischen Wissenschaftler jener Zeit mit Blick auf die Mu‘tazila interessierten.³⁹

„Vernunft und Freiheit“, so der Titel einer Studie über ‘Abd al-Ġabbār von ‘Abd as-Sattār ar-Rāwī, standen auch hier im Mittelpunkt. Der Iraker hatte 1974 an der philosophischen Fakultät der Universität Alexandria mit einer Arbeit über die Bagdader Schule seinen Magistertitel erworben und die Mu‘taziliten dabei als „von Vernunft und Philosophie erleuchtete Intellektuelle“ beschrieben.⁴⁰ In einer Untersuchung über ‘Abd al-Ġabbār zeichnet er diesen dann 1980 als den herausragenden Systematisierer der mu‘tazilitischen Doktrin inmitten einer von politischen und intellektuellen Wirren geprägten Epoche.⁴¹ Den Vernunftbegriff stellte auch der Libyer ‘Alī Ḥuṣayyim ins Zentrum, der 1967 eine Arbeit zum Umgang der Mu‘tazila mit dem Koran veröffentlichte, ein Thema, dem sich nun immer mehr Forscher zuwandten. So wagte sich der palästinensisch-jordanische Wissenschaftler Fahmī Ġad‘ān in einer Dissertation der

³⁹ Neben den im folgenden genannten Arbeiten erschienen zahlreiche Gesamtdarstellungen zur Geschichte des *kalām*, darunter: Abū Zahra 1963; ‘Abd al-Ḥamīd 1967; Ṣubḥī 1978.

⁴⁰ Rāwī 1974, S. 351. Die Arbeit erschien später als „Die Revolution der Vernunft“, ders. 1982.

⁴¹ Ders. 1980. Eine Rezension dazu verfaßte Muḥammad Ḥammūd, *al-Fikr al-‘arabī* 7 (1986) 41, S. 336-43.

Sorbonne an die Untersuchung der Theorie der Erschaffenheit des Koran. Die mu'tazilitischen Ansichten zum Wundercharakter des Koran samt an-Nazzāms Zweifeln an diesem Konzept behandelte 1977 Munīr Sulṭān. Im Folgejahr erschien eine 1973 an der Azhar-Universität als Dissertation vorgelegte Studie von 'Abd al-Fattāḥ Lāšīn zur Rhetorik des Koran aus Sicht 'Abd al-Ġabbārs sowie über den Einfluß seiner sprachtheoretischen Überlegungen auf Denker wie al-Ġurġānī, aš-Šarīf ar-Raḍī (st. 406/1016), aš-Šarīf al-Murtaḍā, al-Ḥākim al-Ġuṣamī, az-Zamaḥṣarī und Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī. Den mu'tazilitischen Zugang zum Koran untersuchten 1980 der Ägypter Maḥmūd Kāmil Aḥmad und 1982 der Tunesier at-Tuhāmī Navrah.⁴² Die bekannteste Auseinandersetzung der Zeit mit den koranexegetischen Methoden der Schule stammt aber von dem erwähnten ägyptischen Literaturwissenschaftler Naṣr Ḥāmid Abū Zaid. Seine Magisterarbeit von 1977 (erschienen 1981) betrachtet das in der mu'tazilitischen Koranexegese zentrale Konzept der „metaphorischen Ausdrucksweise“ (*mağāz*). Mit dieser Arbeit knüpfte Abū Zaid nicht nur an die sogenannte literaturwissenschaftliche Exegese (*tafsīr adabī*) Amīn al-Ḥūlīs an. Er begab sich auch auf einen Weg, der ihn zu einem mu'tazilitisch beeinflussten eigenen Entwurf zum Umgang mit dem Koran führen sollte.⁴³

Solch Inspiration für eigene Ansätze zogen die wenigsten arabischen Wissenschaftler, die sich mit der Mu'tazila beschäftigten, aus ihrem Gegenstand. Das zeigt sich unter anderem bei Walīd Qaṣṣāb, dessen Dissertation von 1976 (erschienen 1985) über „Das [literatur]kritische und rhetorische Erbe der Mu'tazila“ zwar ähnliche Themen wie Abū Zaid, diese aber auf weit weniger kreative Weise behandelt als er.⁴⁴ Und es zeigt sich bei Faṭḥallāh Ḥulaif. Der damals an der Universität Alexandria tätige Professor für Philosophie und Spezialist für den Aš'ariten Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī äußert in einem kurzen Aufsatz von 1974 über die mu'tazilitischen und sunnitischen Theorien zur Frage der Gottesschau zwar Kritik an den „unwissenschaftlichen“ sunnitischen Positionen. Er schwächt das aber durch

⁴² Ḥuṣayyim 1967; Ġad'ān 1968; Sulṭān 1977; Lāšīn 1978; Aḥmad 1980; Navrah 1982.

⁴³ Thematisiert wird die Mu'tazila in zahlreichen Arbeiten Abū Zaid. Nach seiner Magisterarbeit (Abū Zaid 1981) trägt aber nur noch ein Artikel von ihm den Namen der Schule im Titel: Abū Zaid 1995b.

⁴⁴ Qaṣṣāb 1985.

die Bemerkung ab, daß es nachvollziehbar sei, wenn die Sunniten den Menschen in seinem Wunsch, im Jenseits Gott zu schauen, nicht hätten enttäuschen wollen.⁴⁵ Auf methodologischer wie inhaltlicher Ebene gibt der Aufsatz keinen Hinweis darauf, daß sich Ḥulaif hier in irgendeiner Weise auf der Suche nach Antworten auf religiöse oder gesellschaftliche Fragen der Gegenwart befände.

Dasselbe gilt für eine Reihe weiterer arabischer Wissenschaftler. In den 70er und frühen 80er Jahren entstanden, neben ar-Rāwīs Arbeit über ‘Abd al-Ġabbār und einer Masterarbeit der Beirut University St. Joseph über dessen Ideen zum Problem der Theodizee von Ġalāl Zawwād Faḥūrī,⁴⁶ weitere Einzelstudien über Vertreter und Umfeld der Mu‘tazila. Noch aus den späten 60er Jahren stammt ein Buch des erwähnten Libyers Ḥuṣayyīm über die beiden Ġubbā’īs,⁴⁷ deren jüngerer im ersten Teil der Dissertation des genannten Ägypters ‘Iṣām ad-Dīn Muḥammad ‘Alī über die „Ritter des *kalām*“ aus den frühen 70er Jahren (erst 1997 erschienen) im Zentrum steht.⁴⁸ Der an der Edition des *Muġnī* beteiligte Professor für islamische Philosophie der Universität Kairo, Abū l-Wafā’ at-Taftazānī, legte 1974 eine Arbeit zu Leben und Werk Wāṣils vor.⁴⁹ Dessen Lehrer al-Ḥasan wurde 1980 von Muṣliḥ Sayyid Bayyūmī mit einer Biographie bedacht.⁵⁰ 1983 stellte Muḥammad ‘Azīz Naẓmī Sālīm an-Nazzām als Vertreter des „kritischen Denkens“ im Islam vor.⁵¹ Ein beliebtes Thema blieb al-Ġāḥiẓ, der aber weiter vor allem wegen seiner literarischen Leistungen als bedeutend erachtet wurde.⁵² Doch auch seine im *Kitāb al-Hayawān* enthaltene Weltsicht, seine „philo-

⁴⁵ Ḥulaif 1974, S. 93-94.

⁴⁶ Faḥūrī 1980.

⁴⁷ Ḥuṣayyīm 1968.

⁴⁸ ‘Alī 1997. Zur Datierung siehe S. 12. Der zweite Teil behandelt das Problem des *taḥallud*.

⁴⁹ Taftazānī 1974. Van Ess (1991-97, Bd. 2, S. 235) spricht von einer „noch stark der Sicht der Quellen verhaftete[n] Monographie“. Von at-Taftazānī erschien auch *Dirāsāt fī l-falsafa al-islāmīya*, Kairo (*Maktabat al-Qāhira al-ḥadīṭa*) 1957. Das Buch enthält einige Seiten über die Mu‘tazila, die Caspar (S. 200, Fn. 1) ein „exposé rapide et objectif“ nennt und als Beispiel für die Behandlung der Schule im zeitgenössischen Unterricht anführt. Später veröffentlichte at-Taftazānī eine Einführung in den *kalām*, die ebenfalls Abschnitte zur Mu‘tazila enthält: *‘Ilm al-kalām wa-ba’ḍ muškilātihī*, Kairo (*Maktabat al-Qāhira al-ḥadīṭa*) 1966.

⁵⁰ Bayyūmī 1980. Van Ess (1991-97, Bd. 2, S. 41) bezeichnet das Buch als „absolut unkritisch und von jeder Kenntnis der Sekundärliteratur unberührt“.

⁵¹ Sālīm 1983.

⁵² Sa’d 1978; Mūsā 1982; Ṭawīlī 1983; Naġm 1982; ders. 1989; Waṣmī 1986.

sophischen Neigungen“, seine sprachtheoretischen Reflexionen und seine Anleihen bei Aristoteles zogen das Interesse arabischer Forscher auf sich.⁵³ In die fragliche Zeit fallen auch eine Arbeit von Hāšim Ma'rūf al-Ḥasanī über „Die Schia zwischen Aš'ariya und Mu'tazila“ sowie ein Artikel von Sa'īd Ismā'īl 'Alī über „Das Verhältnis zwischen Philosophie und Erziehung aus mu'tazilitischer Sicht“.⁵⁴

c) *Inhaltliche Auseinandersetzungen und moderne Bewertungen*

Hinsichtlich einer Wiederbelebung mu'tazilitischer Ideen ist der Großteil dieser Arbeiten eher bescheiden. Neben Texteditionen und historischen Untersuchungen finden wir aber auch Beiträge, die sich der inhaltlichen Auseinandersetzung mit dem mu'tazilitischen Erbe aus moderner Perspektive widmen, wobei nicht selten bestimmte Ideen der Schule als Modell und Inspirationspunkt für ein angestrebtes zeitgenössisches Denken herausgestellt werden. Deutlich ist das bei dem erwähnten 'Amāra, dessen Interesse an der Schule in einem klaren ideologischen Kontext steht. Wie viele seiner Zeitgenossen war 'Amāra zu Studienzeiten mit marxistischen und sozialistischen Ideen in Kontakt gekommen, die sich mit seiner arabisch-nationalistischen und seiner mit der Zeit an Einfluß gewinnenden islamischen Grundhaltung zu einem linksnationalistisch-religiösen Diskurs verbanden. Diese Ausrichtung kommt in seiner 1972 erschienenen Magisterarbeit „Die Mu'tazila und das Problem der menschlichen Freiheit“ zum Ausdruck.⁵⁵ Stärker zeigt sie sich in der erwähnten Edition. Dem zweibändigen Werk mit dem Titel *Rasā'il al-'adl wa-t-tauḥīd* ist eine flammende Einleitung vorangestellt, in der 'Amāra auseinandersetzt, wie durch eine Wiederbelebung der rationalistisch-progressiven Aspekte des Erbes ein Aufschwung der arabisch-islamischen Zivilisation bewirkt werden könne.⁵⁶ Eine wichtige Rolle in 'Amāras vielerorts zu findender Argumentation zur Mu'tazila⁵⁷ spielt dabei ein Bereich, den frühere Autoren eher wenig beachtet hatten: die von der Schule vertretene politische Theorie. Hierüber promovierte

⁵³ Maṣṣūr 1977; Bū Mulḥim 1980; Bannānī 1983; Nağm 1985.

⁵⁴ Ḥasanī 1978; 'Alī 1979.

⁵⁵ 'Amāra 1972.

⁵⁶ Ders. 1971, Bd. 1, S. 6-75.

⁵⁷ Relevant sind hier vor allem: ders. 1975; ders. 1980, passim; ders. 1981; ders. 1982, S. 43-95.

‘Amāra mit einer Studie, die 1977 als „Der Islam und die Philosophie der Herrschaft“ erschien und in der er nachzuweisen sucht, daß der Islam kein spezifisches Regierungssystem vorgeschrieben, sondern dem Menschen die Regelung seiner diesseitigen Angelegenheiten überlassen habe. In diesem Kontext werden die Mu‘taziliten als Vertreter der freien Wahl (*ih̥tiyār*) des Herrschers besonders prononciert von den Schiiten unterschieden, die davon ausgehen, daß der Herrscher durch eine Designation (*naṣṣ*) Gottes bzw. seines von Gott besonders begnadeten Vorgängers zu bestimmen sei.⁵⁸

Als Autor, der die Mu‘tazila derart zentral in seine Argumentation einbaut, ist ‘Amāra eher eine Ausnahme. Noch am ehesten vergleichbar ist sein Ansatz mit dem des palästinensischen und vor allem in den USA tätig gewesenen Akademikers und Islam-Aktivisten Ismā‘īl Rāḡī al-Fārūqī, der aber weit weniger zu der Schule veröffentlicht hat als ‘Amāra. Auch al-Fārūqīs frühe national-religiöse Orientierung⁵⁹ verschob sich ab Ende der 60er Jahre zugunsten einer stärkeren Betonung des Islam, die ebenfalls links, aber weniger politisch als kulturell-intellektuell ausfiel und der Ethik besonderes Gewicht beimaß. Seit der Gründung des International Institute of Islamic Thought in Virginia 1981 machte sich al-Fārūqī einen Namen als Islamisierer der Wissenschaften.⁶⁰ Zudem wirkte er als wichtige Stimme der amerikanischen Muslime in interreligiösen Fragen. Trotz deutlichen Interesses an der Mu‘tazila⁶¹ scheint ein Artikel von 1966 über „The Self in Mu‘tazilah Thought“ sein einziger Beitrag direkt zum Thema zu sein. Als Ethiker stellt al-Fārūqī hier Moral und Wahrheit in den Mittelpunkt des mu‘tazilitischen Denkens – eine Moral und eine Wahrheit, die absolut, gottgegeben und rational erkennbar seien. Und er präsentiert den Mu‘tazilismus als Garantie gegen den weltweit um sich greifenden Skeptizismus und Werterelativismus. So sei das mu‘tazilitische Verständnis des *tauḥīd* – ein Begriff, der in al-Fārūqīs

⁵⁸ Ders. 1977.

⁵⁹ Siehe seine Schrift *On Arabism: ‘Urūbah and Religion: A Study of the Fundamental Ideas of Arabism and of Islam at its Highest Moment of Consciousness* (4 Bde.), Den Haag 1962. Zu ihm: John L. Esposito: „Ismail R. al-Faruqi: Muslim Scholar-Activist“, in: *The Muslims of America*, hg. von Yvonne Yazbeck Haddad, New York und Oxford 1991, S. 65-79.

⁶⁰ Zur „Islamisierung der Wissenschaften“ siehe mit weiteren Verweisen Akbar S. Ahmed: „The Islamization of Knowledge“, in: OEMIW, 1995, Bd. 1, S. 425-28.

⁶¹ Eine angekündigte Edition von ‘Abd al-Ġabbārs *Šarḥ al-Uṣūl al-ḥamsa* (womit Mānkḍīms *ta’līq* gemeint sein dürfte) und eine angekündigte Übersetzung des *Intiṣār* wurden offenbar nie verwirklicht; für beides: Fārūqī 1966, S. 366, Fn. 1.

späteren Arbeiten eine wichtige Rolle spielen sollte – Ausdruck der Annahme einer völlig gerechten Weltordnung, in der über jeden Menschen allein auf der Grundlage seiner Taten geurteilt werde: „And nothing less than that will save man from the doom of vanity, futility and cynicism.“⁶²

Ebenfalls in den USA und aus der Sicht eines Ethikers beschäftigte sich in einer Reihe von Arbeiten der libanesischstämmige, protestantische Professor für islamische Kulturgeschichte der Universität Buffalo, George Fadlo Hourani (1913-1984), mit den Ideen ‘Abd al-Ġabbārs. Diese Arbeiten gehören jedoch eher in den Bereich der westlichen Wissenschaft als in den der explizit arabischen Auseinandersetzung mit der Mu‘tazila.⁶³ Die arabische Beschäftigung mit der Schule betreffend gibt es zwei interessante Abhandlungen, die ebenfalls größtenteils aus den wiederentdeckten Texten ‘Abd al-Ġabbārs schöpfen und sich vor allem mit den Themen Freiheit und Vernunft beschäftigen. Beide unternehmen den Versuch, mu‘tazilitische Denkweisen in zeitgenössischen Kategorien wiederzugeben, haben hinsichtlich einer möglichen Wiederbelebung dieser Denkweisen aber unterschiedliche Positionen. So urteilt der libanesische Autor Ḥusnī Zaina in einer Arbeit von 1978 über den Vernunftbegriff ‘Abd al-Ġabbārs, daß sich die rationalistischen Aspekte seines Denkens mit den hier als irrational bezeichneten fideistischen Aspekten im Widerstreit befänden, was man als Kritik an den theologischen Argumentationsweisen ‘Abd al-Ġabbārs und als Wunsch nach einer stärkeren Betonung der Philosophie verstehen darf.⁶⁴ Der Algerier Chikh Bouamrane, den wir im Zusammenhang mit seiner an Caspar angelehnten Sicht auf die Erneuerung des Mu‘tazilismus kennengelernt haben, nähert sich seinem Gegenstand in der betreffenden Studie von 1978 über die Freiheitsidee bei der Mu‘tazila dagegen weniger kritisch. So versucht er vor allem, deren islamische Wurzeln aufzuzeigen und die Idee nicht-islamischer Wurzeln zu widerlegen: Während der Determinismus der Ġabrīya auf Einflüsse fremder Denkrichtungen wie Dualismus, Neuplatonismus und Buddhismus zurückgehe, sei der mu‘tazilitische Freiheitsbegriff originär koranisch.⁶⁵ Nicht nur

⁶² Ebd., S. 388.

⁶³ Für die Arbeiten des Autors siehe das Literaturverzeichnis.

⁶⁴ Zaina 1978. Vgl. unten, S. 266-67, Fn. 46.

⁶⁵ Bouamrane 1978, S. 8, 52-66, 106-15. Die Schule behandelt er auch in einem Artikel (Bouamrane 1983).

hier verkürzt Bouamrane sein Thema, da er das Begriffspaar Determination und Freiheit zwar aus allerhand Perspektiven beleuchtet, die Abstufungen zwischen diesen idealisierten Positionen aber oft übergeht. Entschieden, wenngleich wenig analytisch, ist seine Parteinahme gegen den Determinismus („les théories qui prétendent que nos actes ne sont pas notre œuvre mais celle de Dieu sont complètement fausses“⁶⁶). Worauf es aber ankommt, ist, daß der Autor die theologischen Theorien der Mu‘tazila zum menschlichen Handlungsvermögen als philosophische Theorien zur Freiheit des Menschen darstellt. Das zeigen auch zahlreiche Vergleiche der Mu‘tazila mit westlichen Philosophen, die Bouamrane (wie Zaina) ohne Skrupel zieht. Beide Bücher sind Versuche, einen philosophischen Kern des Mu‘tazilismus zu extrahieren und dem Leser diesem gegenüber einen bestimmten Standpunkt nahezulegen.

Mit zeitgenössischen Kategorien arbeitet auch Muḥammad Ḥammūd, der Anfang der 80er Jahre eine Artikelserie zu Erkenntnistheorie, politischem Standpunkt und Vernunftbegriff der Mu‘tazila veröffentlichte und die Schule dabei als „liberale Befreiungsbewegung und intellektuelle Aristokratie“ bezeichnete. Trotz dieses positiven Urteils schloß sich auch Ḥammūd dem klassischen Vorwurf gegen die Mu‘tazila an, daß sie, zu Macht und Einfluß gelangt, ihre „liberalen“ Prinzipien verraten und ihr Denken mit Hilfe der Staatsmacht den Muslimen vorzuschreiben begonnen habe.⁶⁷ Um diesen für Sympathisanten der Schule heiklen Punkt geht es auch in einem Artikel von 1984 von Sālim Ḥimmiš über den „Diskurs von Gewalt und Freiheit bei der Mu‘tazila“. Zwar sei die Schule nicht die einzige gewesen, die ein gewalttätiges Diskursverhalten an den Tag gelegt habe, denn mit Aufkommen des apologetisch strukturierten *kalām* sei der Islam generell in eine „Phase der dogmatischen Gewalt“ eingetreten.⁶⁸ Aber das Phänomen habe sich besonders bei der Mu‘tazila gezeigt, der das Prinzip des *amr bi-l-ma‘rūf wa-n-nahy ‘an al-munkar* als Rechtfertigung gedient habe, um ihre eigenen Positionen durchzusetzen. Ḥimmiš meint, diese Geisteshaltung in die Aussage „Glaubt an die Einzigkeit Gottes (bzw. an eure Freiheit), oder wir erklären euch wegen dieser Dinge den Krieg!“ übersetzen zu können. Und er

⁶⁶ Ders. 1978, S. 173.

⁶⁷ Ḥammūd 1983, S. 405. Siehe auch ders. 1980; ders. 1981.

⁶⁸ Das zeige schon die „kriegerische Färbung“ der von den *mutakallimūn* benutzten Begriffe wie *difā‘*, *radd*, *rad‘*, *jadīha*, *ibtāl*, *inṣār*, *intiṣār* usw.; Ḥimmiš 1984, S. 138.

beklagt, daß diese Art des Umgangs mit dem ideologischen Gegner in der arabisch-islamischen Moderne keineswegs beendet sei.⁶⁹

Nicht Kritik am Diskursverhalten moderner arabischer Intellektueller durch Vergleiche mit der *miḥna*, sondern durch Verweise auf dieses Ereignis begründete Ablehnung der Muʿtazila ist das Ziel des tunesischen Autors Abū Lubāba Ḥusain. Sein Buch über die Schule, das 1979 in Saudi-Arabien erschien, geht dem Titel zufolge ihrer „Abweichung von der Sunna des Propheten“ nach. Es schließt mit einem maliziösen Zitat, dem zufolge das Ende der Schule aus reiner Parteilichkeit bestanden habe.⁷⁰ Ḥusain liefert eine aus konservativer – vielleicht muß es heißen: salafitisch-wahhābitischer – Perspektive vorgenommene, kritische Diskussion der Muʿtazila. Die Betonung liegt dabei nicht auf den Themen Freiheit und Vernunft, sondern es geht um einige aus streng sunnitischer Sicht inakzeptable Konsequenzen des muʿtazilitischen Rationalismus. So habe die Schule die Prophetengenossen mit willkürlichen Vorwürfen überzogen, viele anerkannte Hadithe zurückgewiesen, die Gottesschau, die Fürsprache am Tag des Gerichts und die mit dem Propheten in Zusammenhang stehenden Wunder abgelehnt, die koranischen Strafen für Alkoholkonsum und Diebstahl eingeschränkt usw.⁷¹ Anerkannt werden lediglich ihr Festhalten am Prinzip des *amr bi-l-maʿrūf wa-n-nahy ʿan al-munkar* sowie ihre Verteidigung des Islam gegen feindliche Religionen „mit der Waffe der Philosophie“. Beurteilungsmaßstab hierbei, so der Autor, seien nicht seine eigenen Überlegungen, sondern, neben dem Koran, die „wahre Sunna“, also jene Überlieferungen und Interpretationen, „deren Richtigkeit die sunnitischen Imame und Gelehrten festgestellt haben“.⁷²

Es überrascht weder, daß Ḥusain mit einem solchen Wahrheitskriterium zu Zirkelschlüssen gelangt, noch, daß seine Diskussion ein Schlagabtausch mittels der alten Argumente ist. Was eher überrascht, ist, daß ein Teil der Abhandlung im selben Jahr in einem Buch aus Tunesien erschien, in dem die Schule ansonsten deutlich positiver

⁶⁹ Ebd., S. 140 (*āminū bi-waḥdat Allāh / ḥurriyatikum wa-illā aʿlannāhā ḥarban ʿalaikum*), 142.

⁷⁰ Ḥusain 1979, S. 172. Das Zitat (*kānat nihāyatuhum taʿaṣṣuban madhabīyan li-ġāyat at-taʿaṣṣub*) stammt aus einem Artikel von Muṣṭafā aṣ-Ṣāwī al-Ġuwainī, *al-ʿArabī* 122 (1977), hier S. 143.

⁷¹ Ḥusain 1979, S. 78-101, 118-40.

⁷² Ebd., S. 169-71, 5.

beurteilt wird. Unter der Überschrift „Die Mu‘tazila zwischen Denken und Praxis“ sind hier drei kurze Beiträge versammelt. Das ist, neben demjenigen Ḥusains, zunächst eine von dem an der Zaitūna-Universität und später im Bildungsministerium seines Landes tätigen ‘Alī aš-Šāpī verfaßte Darstellung der historischen Entwicklung der mu‘tazilitischen Position zur Frage der menschlichen Taten, die kaum Neues bringt. Der Autor verteidigt die Schule hier dahingehend, daß ihre Theorien aus ethischen Motiven, also zur Betonung der menschlichen Verantwortung entstanden seien, nicht um auf metaphysischer Ebene die göttliche Allmacht einzuschränken.⁷³ Interessanter ist der von ‘Abd al-Mağīd an-Nağğār (geb. 1945), einem weiteren Tunesier, verfaßte dritte Beitrag des Buches über den „Realismus der Mu‘tazila“. Er geht davon aus, daß alle Richtungen des Islam Reaktion auf bestimmte geistige (*fikrī*) und praktische (*‘amalī*) Umstände seien.⁷⁴ Am stärksten auf die gesellschaftliche Realität reagiert habe die Mu‘tazila. Ihr intellektualistischer Charakter und ihr Interesse an abstrakten theologischen Problemen hätten späteren Beobachtern nur den Blick dafür verstellt, wie sehr die Schule den inneren und äußeren Herausforderungen der Gesellschaft begegnet sei. Weder ergehe sich ihr Denken in purer metaphysischer Spekulation, noch sei es Ausdruck bloßer intellektueller Spielerei. Die Mu‘tazila habe vielmehr die zu ihrer Zeit drängende „historische und zivilisatorische Notwendigkeit“ zur Reform ihrer Gesellschaft erkannt und auf präzise Art und Weise auf sie reagiert, wovon die modernen Theologen (*ahl al-fikr al-‘aqā’idī*) des Islam zu lernen hätten.⁷⁵

An-Nağğār’s Diskussion der Mu‘tazila ist Teil einer inner-tunesischen Debatte. In den 80er Jahren spielte der Autor, wie wir noch sehen werden, eine prägende Rolle in der „Bewegung der islamischen Tendenz“, aus der sich mit der Zeit die Renaissance-Partei entwickeln sollte. Die links-islamische Bewegung des Landes, die sich in ihrer Auseinandersetzung mit der sozialistischen Regierung Habib Bourguibas (reg. 1959-1987) auf der Suche nach eigenen Ausdrucksformen und geistigen Anknüpfungspunkten befand, war von ihrem Entstehungszusammenhang her fest im Milieu der Zaitūna-Universität verwurzelt und hatte insofern nicht nur auf politischem, sondern

⁷³ Šāpī/Ḥusain/Nağğār 1979, S. 81, 96.

⁷⁴ Ebd., S. 7-9.

⁷⁵ Ebd., S. 17-18, 31-32.

auch auf theologischem Gebiet etwas zu sagen. Daß ihr Blick auf die Mu'tazila fiel, hatte nicht zuletzt mit der Vorbildfunktion anderer links-islamischer Denker zu tun, besonders Ḥanafis, der sich ab den 70er Jahren für die Schule stark machte, und 'Amāras. Einen regionalen Charakter, wenngleich ganz anderer Art, hat auch ein Buch des Jemeniten 'Abd al-'Azīz al-Muqālīḥ. Der an der Universität Sanaa tätige sowie in seinem Land bekannte Literaturwissenschaftler und Dichter bringt in seiner „Lektüre im Denken der Zaidīya und der Mu'tazila“ von 1982 sein Erstaunen darüber zum Ausdruck, daß das mu'tazilitisch-zaiditische Erbe des Jemen, das er als junger Mann für monarchistisch und reaktionär gehalten habe, höchst fortschrittliche Aspekte enthalte. Diese seien, wolle man den „Kreis der Rückständigkeit und ewigen Wiederholung“ durchbrechen, mit offenen Augen neu zu betrachten.⁷⁶ Gewidmet hat er das Buch seinem Landsmann 'Alī Muḥammad Zaid, der 1981 seine Magisterarbeit über Yahyā Ibn al-Ḥusain, den Begründer der Zaiditendynastie des Jemen, veröffentlicht hatte, über den viele mu'tazilitische Elemente Eingang in die Zaidīya fanden. Trotz des historischen Charakters dieser Studie betont Zaid in patriotischem Tonfall, daß er mit ihr zur Modernisierung des jemenitischen Denkens beitragen wolle.⁷⁷ Ähnliche Ziele verfolgt der Jemenit Aḥmad 'Abdallāh 'Arif mit seiner Magisterarbeit über „Die Verbindung zwischen der Zaidīya und der Mu'tazila“ von Anfang der 80er Jahre (erschieden 1987). Das Buch wolle die „wissenschaftlichen Schätze“ beider Schulen vorstellen und so einen Beitrag zum Denken des Landes leisten.⁷⁸ Im Vorwort hebt 'Amāra die Bedeutung des mu'tazilitischen Erbes bei der Bewältigung der Herausforderungen hervor, der die Araber und Muslime gegenüberstünden.

Gehen wir über die Details dieser jemenitischen Lektüren aber hinweg. Und übergehen wir auch die weiterhin in großer Zahl erschienenen arabischen Abhandlungen zur Geschichte des arabisch-islamischen Denkens generell. Eine von ihnen, das zweibändige Werk

⁷⁶ Muqālīḥ 1982, S. 7-11.

⁷⁷ Zaid 1981, S. 11-13. Er legte 1986 in Paris als Ali Mohammed Kalissi seine Dissertation über *Les tendances de la pensée mu'tazilite au Yémen au VI/XI^e siècle* vor, die später auf Arabisch erschien (ders. 1997).

⁷⁸ 'Arif 1987, S. 18. Die modernen Interessen des Autors zeigt auch sein knapper Hinweis auf die *mu'tazila al-ḡudud* in der Einleitung (S. 11-12); vgl. oben, S. 113, Fn. 11.

des Libanesen Ḥusain Murūwa von 1978 über „Die materialistischen Tendenzen in der arabisch-islamischen Philosophie“, zeigt, daß die Mu‘tazila arabischen Marxisten als Vorreiterin indigener „materialistischer“ Denkweisen willkommen war.⁷⁹ Deutlicher als hier dient der Bezug auf einige klassische Richtungen des Islam bei dem ägyptischen Autor Maḥmūd Ismā‘īl einem politisch-ideologischen Ziel. Sein 1973 erschienenes Werk über „Die Geheimbewegungen im Islam“ (gemeint sind Ḥārīḡīya, Murḡī’a, ‘Abbāsīya, Mu‘tazila und Qarāmiṭa) will die „revolutionäre Gewalt“ unterdrückter Völker, konkret den Überfall der Bewegung des Schwarzen September auf israelische Sportler während der Olympischen Spiele in München 1972 rechtfertigen: Geheimen, politisch-kämpferisches Handeln sei im Islam fest verwurzelt, denn auf diesem Wege hätten sich die linken Ḥārīḡiten und Schiiten mit den in der Mitte befindlichen Mu‘taziliten und Murḡī’iten schon früh den rechten Herrschenden entgegengestellt.⁸⁰

3. Arbeiten zur Mu‘tazila seit Mitte der 80er Jahre

a) Weitere akademisch-historische Erschließung

Nach dem Schub der 60er und 70er Jahre wuchs die arabische Literatur zum Mu‘tazilismus ab Mitte der 80er Jahre ins kaum Überschaubare, und die Zahl der mit der Schule beschäftigten arabischen Forscher überstieg spätestens jetzt die ihrer westlichen Kollegen. Die betreffenden Arbeiten nahmen meist frühere Urteile wieder auf. Das gilt besonders für eine große Zahl von Graduierungsarbeiten, meist aus dem Fach Philosophie, die oft von Professoren mit eigenem Interesse an der Mu‘tazila betreut wurden, darunter Ḥanaḡī.⁸¹ Daß eine davon die mu‘tazilitischen Ideen zur Gerechtigkeit Gottes mit Leibniz’ Auffassungen zum Thema vergleicht, kann als Ausdruck des Wunsches gewertet werden, die Gleichwertigkeit

⁷⁹ Murūwa 1978. Ähnliches ist von dem Syrer Ṭayyib Ṭizīnī zu erwarten. Vgl. unten, S. 248, Fn. 7.

⁸⁰ Ismā‘īl 1973, S. 7, 11-12.

⁸¹ Ḥasan 1995, zusammengefaßt in *Maḡallat kullīyat al-ādāb* (Kairo) 55 (1995) 2, S. 380-82; Mabruk 1995, zusammengefaßt in *Maḡallat kullīyat al-ādāb* (Kairo) 55 (1995) 4, S. 520-21.

der eigenen denkerischen Tradition mit westlichen Ansätzen zu belegen. Der wie Ḥanaḫī an der Universität Kairo tätige Philosophieprofessor Muḥammad ‘Āṭif al-‘Irāqī (geb. 1935), selbst ein im Namen der *falsafa* sprechender Kritiker der Schule, betreute eine ganze Reihe von Arbeiten zum Thema: Magisterarbeiten von Muhrā Ḥasan Abū Sa‘da über die Erkenntnistheorie der Schule, von Hānim Ibrāhīm Yūsuf über ihre Idee der Gerechtigkeit und von Aḥmad ‘Abd al-Fattāḥ al-Barrī über ihre Ideen zu den Themen Freiheit und Kausalität sowie eine Dissertation von Nağāḥ Muḥsin über ihr politisches Denken. Ein Buch des an der Universität Suhāğ tätigen Ṣabrī ‘Uṭmān Muḥammad von 1987 über die Metaphysik (bzw. die sogenannte *falsafa al-ilāhīya*) der Mu‘tazila dürfte ebenfalls eine von al-‘Irāqī betreute Graduierungsarbeit sein.⁸²

Andere Untersuchungen der Zeit betrachten die Schule aus unterschiedlichem Blickwinkel. Ob es sich auch hier um Graduierungsarbeiten handelt, ist nicht immer zu erkennen, aber oft zu vermuten. Der erwähnte aš-Šāpī betreute eine 1993 erschienene Arbeit von Sulaimān aš-Šawwāṣī über Wāṣil.⁸³ Zuvor war erstmals auch ‘Amr mit einer arabischen Biographie, von Muḥammad Ṣāliḥ Muḥammad as-Sayyid, bedacht worden.⁸⁴ An Einzelpersonlichkeiten der Schule interessierten ansonsten einmal mehr al-Ġāḥiḡ und Abū l-Hudāil.⁸⁵ Beachtung fanden erneut aber auch die mu‘tazilitischen Überlegungen im Bereich der Literaturtheorie. So legte Muḥammad Za‘arāṭ an der linguistischen Fakultät der Universität Damaskus eine Magisterarbeit über Theorie und Praxis des mu‘tazilitischen *adab* vor.⁸⁶ Weitere literaturwissenschaftlich motivierte Arbeiten zu der Schule, die wegen des Konnexes zwischen Sprachtheorie und Koranexegese meist auch religiöse Themen behandeln, stammen von Aḥmad Abū

⁸² Abū Sa‘da 1993 (vgl. unten, S. 266, Fn. 46); Yūsuf 1993; Barrī 1989, dazu ‘Iṣām ‘Abdallāh, *al-Qāhira* 104 (1990), S. 86-87; Muḥsin 1996; Muḥammad 1987 (für den Begriff siehe dort, S. 6).

⁸³ Šawwāṣī 1993.

⁸⁴ Sayyid 1985. Der Autor schrieb später über das Problem der Werte bei ‘Abd al-Ġabbār (Sayyid 1998).

⁸⁵ Zu al-Ġāḥiḡ: Nadwī 1984; Ṭabbāl 1986; ‘Aṭwī 1989; Sallūm 1989; Echigreur 1992 (der al-Ġāḥiḡ in seiner Eigenschaft als mu‘tazilitischer Denker untersucht); Aḥmad 1995; Ṭībī 1997; ders. 1999; Bārūt 2001; Ḥammūd 2004. Zu Abū l-Hudāil: Aḥras 1994.

⁸⁶ Za‘arāṭ 1988.

Zaid, Karīm al-Wā‘ilī und Fāliḥ ar-Rubai‘ī.⁸⁷ Im Bereich Koran-exegese ist eine Arbeit von ‘Abd ar-Raḥmān Muḥammad al-Marākibī über die allegorische Exegese von Mu‘taziliten und *falāsifa* zu nennen.⁸⁸ Ungewöhnlich ist das Thema Aḥmad ‘Arafāt al-Qāḍī, des oben behandelten Chronisten der *ʿtizālīya al-ḡadīda*, der in seiner Dissertation der Universität Kairo von 1993 die „pädagogische“ Seite im Denken der Schule behandelt.⁸⁹ 1999 fragte Ibrāhīm Muḥammad Turkī als erster arabischer Forscher nach dem Verhältnis von Mensch und Natur aus mu‘tazilitischer Sicht.⁹⁰

Auch die Gesamtdarstellungen zu Geschichte und Denken der Mu‘tazila nahmen zu, wobei unterschiedliche Herangehensweisen und Perspektiven zu erkennen sind. Der Ägypter ‘Abd ar-Raḥmān Sālīm veröffentlichte 1989 ein Buch zur politischen Geschichte der Schule. In der wohl deutlich früher als Dissertation entstandenen Arbeit vertritt er die Meinung, daß es sich bei der Entstehung der Richtungen des Islam zuerst um eine politische Angelegenheit gehandelt habe.⁹¹ Derselben Auffassung ist der Iraker Fārūq ‘Umar Fauzī, dessen Darstellung der hier als „religiös-politisch“ bezeichneten Bewegungen des Islam 1999 erschien.⁹² Im Folgejahr nahm der an der Universität Asyut tätige Aḥmad Šauqī Ibrāhīm al-‘Amarraḡī in einer Studie über den Einfluß der Mu‘tazila auf das geistig-politische Leben der Muslime die *miḥna* zum Ausgangspunkt seiner Darstellung. Seine Erklärungen zu Hintergrund und Auswirkung dieses Ereignisses entsprechen dem alten Bild, nach dem die Mu‘tazila ihren Einfluß auf die ‘Abbāsiden ausgenutzt habe, um ihre Ansichten mit Gewalt durchzusetzen.⁹³ Eine Beschreibung von Geschichte und Denken der Schule veröffentlichte im Jahre 2000 der Libanese Sulaimān Sālīm ‘Alam ad-Dīn.⁹⁴ Zu all dem kommen ungezählte Überblicksdarstel-

⁸⁷ Abū Zaid 1986; Wā‘ilī 1997; Rubai‘ī 2001 (obwohl aus dem Titel nicht ersichtlich, geht es in dieser Graduierungsarbeit um den *adab* der Schule; der Autor folgt dabei eng den Biographien mu‘tazilitischer Autoren, *šuyūḥ al-udabā’ al-mu‘tazila*, von Wāṣil und ‘Amr bis zu az-Zamaḥšarī und Ibn Abī l-Ḥadīd).

⁸⁸ Marākibī 1987.

⁸⁹ Qāḍī 1993. Als Buch erschien die Arbeit drei Jahre später (Qāḍī 1996).

⁹⁰ Turkī 1999.

⁹¹ Sālīm 1989, S. 7. Zur Datierung siehe dort, S. 11.

⁹² Fauzī 1999. Ähnlich titelte schon Nader 1958.

⁹³ ‘Amarraḡī 2000.

⁹⁴ ‘Alam ad-Dīn 2000.

lungen zur Geschichte des *kalām*⁹⁵ und manche auf ein breiteres Publikum zugeschnittene Biographie muʿtazilitischer Geistesgrößen.⁹⁶ Behandelt wurde die Schule außerdem auf den Kulturseiten der arabischen Tagespresse.⁹⁷

An arabischen Universitäten widmete man sich unterdessen weiterhin, und das oft in Form wissenschaftlicher Artikel, auch Detailfragen aus dem Bereich des muʿtazilitischen Erbes. So listete Munā Ḥasan Diyāb 1988 die wichtigsten theologischen Ideen ʿAbd al-Ġabbārs auf.⁹⁸ Drei Jahre später veröffentlichte der am Beiruter *Maḥad al-inmāʾ al-ʿarabī* arbeitende Ṣalāḥ Ibrāhīm einen detaillierten Beitrag über Vernunft und Ethik der Schule, in dem er die muʿtazilitische Betonung von Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen als das „wesentliche Ferment“ (*al-ḥamāʾir al-asāsiya*) der von ihm herbeigehofften Renaissance der arabisch-islamischen Welt bezeichnet.⁹⁹ 1996 erschien eine von ʿAbd al-Bārī Muḥammad Dāwūd verfaßte Dissertation über das Verhältnis göttlichen und menschlichen Willens im Vergleich zwischen Muʿtazila und Ašʿarīya.¹⁰⁰ Und in einem Artikel von 1991 vertritt Aḥmad al-ʿAlamī, Philosophieprofessor der Universität Rabat, die These, daß zwischen Existenz (*wuġūd*) und Essenz (*dāt* bzw. *māhīya*) bereits von der Muʿtazila und nicht, wie meist behauptet, erst von Ibn Sīnā unterschieden worden sei. Daß sich die Schule hiermit vom aristotelischen Modell abgesetzt habe, zeige die ihrem Denken innewohnende Kreativität und Erneuerungskraft.¹⁰¹

Auch auf editorischem Gebiet blieben arabische Spezialisten tätig. So legte Faiṣal Budair ʿAun 1998 die erste arabisch verantwortete Edition des *Kitāb al-Uṣūl al-ḥamsa* von ʿAbd al-Ġabbār vor. Zwei Jahre später gab Abū ʿAmr al-Ḥusainī Ibn ʿUmar Ibn ʿAbd ar-Raḥīm eine

⁹⁵ Naifar 1986; Ṣaġīr 1997; Mazrūʿa 1991; Subḥānī 1991-97; Maġribī 1994; Badawī 1996.

⁹⁶ Ein Beispiel ist eine in der Beiruter *Dār al-kutub al-ʿilmīya* erschienene Reihe von Biographien von Kāmil Muḥammad Muḥammad ʿUwaiḍa, in der neben al-Ḥasan al-Baṣrī, al-Ġāḥiz, Miskawaih und az-Zamaḥṣarī (siehe Literaturverzeichnis) auch eine Anzahl traditionalistisch-konservativer Denker behandelt werden.

⁹⁷ Dazu zählt eine Artikelserie aus *al-Hayāt* des in Zürich lebenden Ägypters Ṭābit ʿĪd über die Differenzen zwischen Muʿtazila und *aṣḥāb al-ḥadīṭ* bzw. Ašʿarīya; ʿĪd 1999.

⁹⁸ Diyāb 1988b.

⁹⁹ Ibrāhīm 1991, S. 210.

¹⁰⁰ Dāwūd 1996.

¹⁰¹ ʿAlamī 1991, S. 69, 74.

der wenigen Quellen zum mu‘tazilitischen Umgang mit dem Hadith, das *Kitāb Qabūl al-aḥbār wa-ma‘rifat ar-riḡāl* von Abū l-Qāsim al-Ka‘bī al-Balḥī heraus. Ergänzt wurde das Bild durch weitere von Kritikern der Schule stammende Schriften, darunter *Halq al-qur‘ān baina l-mu‘tazila wa-ahl as-sunna* von Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, 1989 ediert von Aḥmad Ḥiḡāzī as-Saqqā, und das 1910 in Kalkutta zum ersten Mal gedruckte *Kitāb Marḥam al-‘ilal al-mu‘ḍila fī r-radd ‘alā a’immat al-mu‘tazila* von Abū Muḥammad ‘Abdallāh Ibn As‘ad al-Yāfi‘ī (st. 768/1367), 1992 neu ediert von Maḥmūd Muḥammad Maḥmūd Ḥasan Naṣṣār. Daß zwei weitere anti-mu‘tazilitische Texte – das vor allem gegen den hier als Mu‘taziliten bezeichneten Bišr al-Marīsī gerichtete *Kitāb al-Ḥaida wa-l-‘iṭḍār fī r-radd ‘alā man qāla bi-ḥalq al-qur‘ān* des Šāfi‘iten Abū l-Ḥasan al-Kinānī (st. um 235/849), 1994 neu ediert von ‘Alī Ibn Muḥammad Ibn Nāṣir al-Faḡīhī, und das *Kitāb al-Intiṣār fī r-radd ‘alā l-mu‘tazila al-qadarīya al-ašrār* des Šāfi‘iten Yaḥyā Ibn Abī l-Ḥair al-‘Imrānī (st. 558/1163), 1999 ediert von Sa‘ūd Ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Ḥalaf – in Saudi-Arabien erschienen, spricht dafür, daß es den Herausgebern nicht nur an der philologischen Erschließung klassischer Quellen, sondern auch an der Bereitstellung von Argumenten gegen die modernen Sympathisanten der Schule gelegen war.

Erweiterten die Editionen die Kenntnis über die Details der historischen Entwicklung und der Argumente der Mu‘tazila, veränderten sie das moderne arabische Gesamturteil über Rolle und Denken der Schule kaum. Nur in einem Punkt ist eine echte Neuerung zu vermelden, die aber noch darauf wartet, in größerem Umfang wahrgenommen zu werden. Es geht um die Bewertung der *miḥna*, für die man in der arabisch-islamischen Welt seit Jahrhunderten ein auf dem gemeinsamen Glauben an die Erschaffenheit des Koran gegründetes Bündnis zwischen ‘Abbāsiden und Mu‘taziliten verantwortlich macht. Dieses Bild wird nicht nur in den meisten arabischen Arbeiten zur Mu‘tazila, sondern auch in Standardwerken zur politischen Geschichte der Zeit vertreten.¹⁰² Von arabischer Seite zum ersten Mal ernsthaft zurückgewiesen wurde es 1989 von dem

¹⁰² Beispiele sind, neben den Werken von ‘Abd al-‘Azīz ad-Dūrī (siehe Literaturverzeichnis), Šākir Muṣṭafā: *Daulat banī l-‘Abbās* (2 Bde.), Kuweit (*Wikālat al-maṭbū‘āt*) 1973 und 1974; Fārūq ‘Umar: *Buḥūt fī t-tārīḥ al-‘abbāsī*, Beirut (*Dār al-qalam*) und Bagdad (*Maktabat an-naḥḍa*) 1977; ders.: *al-‘Abbāsīyūn al-awā’il*, Bagdad (Universität Bagdad) 1977. Dieses Bild wird in der westlichen Forschung, die ihm ebenfalls lange anhing, seit den 50er Jahren hinterfragt. Vgl. oben, S. 130, Fn. 19, und unten, S. 448-53.

palästinensisch-jordanischen Forscher Fahmī Ġad'ān, der sich hier mit Blick auf seine genannte Dissertation revidiert und die *miḥna* nun als eine von der theologisch konservativen und zu politischer Gewalt tendierenden anti-'abbāsiden Opposition provozierte und von al-Ma'mūn ohne großes mu'tazilitisches Zutun eingeleitete Maßnahme beschreibt.¹⁰³ Aufgegriffen wurde diese Idee von dem erwähnten marokkanischen Philosophen Muḥammad 'Ābid al-Ġābirī, der in dem Buch „Die Intellektuellen in der arabischen Zivilisation“ auch die *miḥna* Ibn Ḥanbals behandelt, den er, in seinem Urteil von Ġad'ān abweichend, als Prototyp des unabhängigen Intellektuellen, als Helden und Opfer beschreibt.¹⁰⁴

b) *Weitere inhaltliche Auseinandersetzungen*

Mehr als einer Erneuerung des Mu'tazilismus sind die genannten Arbeiten historisch-wissenschaftlichen und akademischen Prinzipien verpflichtet. Meist dienen sie der Erweiterung des Wissens über die Schule oder schlicht dem Vorwärtskommen des jeweiligen Autors im universitären Betrieb. Einige Veröffentlichungen stechen aber durch ihren Anspruch, etwas Neues zur modernen Diskussion über die Schule beizutragen, hervor. Dazu zählt die Dissertation des libanesischen Sunniten Samīḥ Duḡaim von der christlichen Universität St. Joseph in Beirut über „Die Wertephilosophie im Denken der Mu'tazila“. Die 1985 erschienene Arbeit will belegen, daß der Mu'tazilismus durch seine Thesen zur Handlungsfähigkeit und Verantwortlichkeit des Menschen sowie zur Frage der Erkennbarkeit der Werte in die Richtung wertephilosophischer Vorstellungen französischer Provenienz weist. Duḡaims anspruchsvolle philosophische Arbeit ist von ihrem Ansatz her auf die Begründung eines um die Begriffe Kreativität und Selbstbestimmung kreisenden Menschenbildes gerichtet, hat aber auch auf theologischem Gebiet manches zu sagen. Weniger theologisch, im Grundsatz aber mit Duḡaim übereinstimmend, argumentiert der syrische Philosophieprofessor 'Ādil al-'Awwā in seiner 1987 erschienenen Studie über „Die Mu'tazila und das freie Denken“, in die wir bezüglich der Frage nach mu'tazilitischen Einflüssen auf die moderne arabisch-islamische Kultur bereits einen

¹⁰³ Ġad'ān 1989.

¹⁰⁴ Ġābirī 1995. Mit der Mu'tazila beschäftigte sich der Autor auch in einem Artikel (ders. 1988).

Blick geworfen haben. Der Autor präsentiert die Schule hier als arabisch-islamische Vorläuferin auf den Gebieten politische Freiheit, Meinungs-, Religions-, Pressefreiheit usw. Was die Werte betrifft, vertreten er und Duġaim die überraschende These, daß die Mu‘tazila den Menschen als ein wertschöpfendes, also mehr als ein von Gott mit der Annahme und Respektierung einer bestimmten Werteordnung beauftragtes Wesen verstanden habe.¹⁰⁵

Um geschichts- und naturwissenschaftliche Fragen geht es einem irakischen Autor, der erst als Rašīd al-Bandar und später als Rašīd al-Ḥayyūn verschiedene Arbeiten zur Mu‘tazila veröffentlicht hat. In einer Studie von 1994 mit dem Titel „Die Schule der Mu‘tazila: Vom *kalām* zur Philosophie“ sowie in einer Biographiensammlung von 1997 mit dem Titel „Die Mu‘tazila von Basra und Bagdad“ zeigt er sich als Anhänger philosophisch-materialistischer Ideen, der das mu‘tazilitische Denken als wichtigen Schritt hin zu einem arabisch-islamischen materialistischen und naturwissenschaftlich-philosophischen Weltbild erweisen will. In einer Arbeit aus dem Jahre 2000 über „Die Dialektik der Herabsendung“, die auch einen kurzen Text des Ġāḥiẓ über die Natur des Koran enthält, überträgt der Autor diese Behauptung auf das Gebiet der historisch-kritischen Erforschung des Koran. Die Mu‘tazila, so die These, habe mit ihrer Idee von dessen Erschaffenheit auch die von Muslimen meist geleugneten menschlichen Faktoren bei Tradierung, Sammlung und Niederschrift des Koran im Sinn gehabt, und diese Sicht hätte den Weg bereiten können für eine vorurteilsfreie Untersuchung der technischen Probleme des Textes, wie es die historisch-kritische Bibelforschung und der orientalistische Umgang mit dem Koran längst vormachten.¹⁰⁶

Ganz anders einige aus jüngerer Zeit stammende Polemiken gegen die Schule, darunter das erwähnte Buch von al-‘Abdah und ‘Abd al-Ḥalīm von 1987 über „Die Mu‘tazila zwischen Alt und Neu“. Ihm steht ein Zitat Ibn Taimīyas voran, das sich gegen jene richtet, die den Koran nach eigenem Gutdünken auslegen. Den Mu‘tazilismus betrachten die Autoren denn auch als Fremdkörper, der sich vom Islam zwar ernähre, seine Wurzeln und Zweige aber zerstöre, und

¹⁰⁵ Duġaim 1985; ‘Awwā 1987.

¹⁰⁶ Bandar 1994; Ḥayyūn 1997; ders. 2000.

als Bazillus, der die Menschheit infiziere.¹⁰⁷ Ähnlich vernichtend urteilt ‘Awwād Ibn ‘Abdallāh al-Mu‘tiq in einer 1989 in Saudi-Arabien erschienenen Schrift über die Position der *ahl as-sunna* zu den *uṣūl* der Mu‘tazila. Nach Art des genannten Abū Lubāba Ḥusain stellt er die mu‘tazilitischen auf wenig kreative Weise den „sunnitischen“ Positionen gegenüber, um sich letzteren regelmäßig anzuschließen. Lassen beide Bücher an der Schule kein gutes Haar, geht es ihnen um mehr als die Zurückweisung einer untergegangenen Partei. Daß al-‘Abdah und ‘Abd al-Ḥalīm, deren Arbeit mit einem Kapitel über „Die Mu‘tazila in der Moderne“ endet, eine Kritik des islamischen Modernismus sein will, wurde bereits gesagt. Wie sie wendet sich auch al-Mu‘tiq gegen alle Zeitgenossen, die die Vernunft vor Koran und Sunna stellen und zu einer Wiederbelebung mu‘tazilitischer Elemente aufrufen. Die Bekämpfung solcher Modernisten und ihre „Ausrottung von der Wurzel her“ gehören zu seinen erklärten Zielen.¹⁰⁸ Gegen alle, die mit der Schule liebäugeln, dürfte auch das im Jahre 2000 in Riyad erschienene Buch „Die Ġahmīya und die Mu‘tazila: Ihre Entstehung, Prinzipien und Methoden sowie die Position der Altvorderen ihnen gegenüber damals wie heute“ von Nāṣir Ibn ‘Abd al-Karīm al-‘Aql gerichtet sein.¹⁰⁹

Daß aus Saudi-Arabien aber nicht nur Verteufelungen der Mu‘tazila stammen, zeigen zwei jüngere Graduierungsarbeiten der Universität Riyad, die eine von der Sarī‘a-Fakultät, die andere von der für *uṣūl ad-dīn*. In seiner 1991 beendeten und vier Jahre später veröffentlichten Dissertation über die Thesen der Schule im Bereich der Jurisprudenz stellt ‘Alī Ibn Sa’d Ibn Ṣāliḥ aḍ-Ḍuwaiḥī die Mu‘taziliten zwar wiederholt als Abweichler den *ahl as-sunna* gegenüber. In seiner Einleitung singt er aber ein Loblied auf die Vernunft und verurteilt

¹⁰⁷ ‘Abdah/‘Abd al-Ḥalīm 1987, S. 2-3. Zu dem Buch vgl. oben, S. 76-78.

¹⁰⁸ Mu‘tiq 1989, S. 5-6.

¹⁰⁹ ‘Aql 2000. Das Buch erschien in der Reihe *Rasā’il wa-dirāsāt fī l-ahwā’ wa-l-iftirāq wa-l-bida’ wa-mauqif as-salaf minhā*, in der der Autor zwei weitere Werke vorlegte: *al-Qadarīya wa-l-murǧi’a: naṣ’atuhumā wa-uṣūluhumā wa-mauqif as-salaf minhā* (1997) und *al-Firaq al-kalāmīya: al-muṣabbiha, al-aṣ’arīya, al-māturīdīya: naṣ’atuhā wa-uṣūluhā wa-aṣḥar riǧālīhā wa-mawāqif as-salaf minhā* (2001). Die Annahme, daß die Altvorderen den genannten Gruppen gegenüber eine Position eingenommen hätten, ergibt nur Sinn, wenn der Begriff nicht auf die ersten Generationen der Muslime beschränkt wird. Die Formulierung „damals wie heute“ zeigt, neben der Aktualität des Themas aus Sicht des Autors, daß er den Begriff entweder reichlich ungenau oder im Sinne von „Salafiten“ (*ahl as-salaf*) verwendet.

den „blinden *taqlīd*“, um dann im Hauptteil mit erstaunlichem Fleiß erst die Positionen der Schule zu allerhand juristisch relevanten Fragen darzustellen und dann ein, wie es heißt, ausgewogenes Urteil über sie zu treffen (die Rede ist von *intīṣāf*).¹¹⁰ Streben nach Ausgewogenheit ist auch eines der Merkmale der Magisterarbeit von Ṣāliḥ Ibn Ġurmallāh al-Ġāmidī über die Ideen des Mu‘taziliten az-Zamahṣarī im Lichte der Kritik an seinem Korankommentar im *Kitāb al-Intīṣāf* des ägyptischen Mālikiten Ibn al-Munayyir (st. 683/1284). Die 1996 eingereichte und zwei Jahre später veröffentlichte Arbeit stellt beider Ideen Sure für Sure einander gegenüber, um sie dann – so Muḥammad Ṣāliḥ aš-Šanaṭī, der diese Art des Vorgehens im Vorwort unter Verweis auf das Ideal, Ideen an ihrem Inhalt und nicht an ihrem Vertreter zu messen, als „authentisch islamisches Prinzip“ lobt – mit „wissenschaftlicher Objektivität“ zu beurteilen.¹¹¹ Bei beiden Arbeiten fragt man sich, wozu der Aufwand dient. Denn sollte es nicht das Ziel gewesen sein, die Mu‘tazila in den Kreis der ernsthaft diskutierbaren Ahnen aufzunehmen, ist das hier zumindest als Nebenprodukt geschehen. Auch daß aḍ-Ḍuawaiḥīs Untersuchung nach nur einem Jahr ihre zweite Auflage erlebte und daß 2001 in Mekka eine neue Edition des *Kitāb Durrat at-tanzīl wa-ġurraṭ at-ta’wīl* des frühen Bagdader Mu‘taziliten al-Iskāfī erschien (eine an der dortigen Universität Umm al-Qurā vorgelegte Dissertation von Muḥammad Muṣtafā Āyidīn), läßt aufhorchen.

In einer vergleichbaren Nische bewegt sich Muḥammad Ibrāhīm al-Fayyūmī. Der erwähnte Professor der Azhar-Universität nimmt in einem Beitrag für die *Mağallat al-Azhar* von 1999 die Mu‘tazila gegen den Vorwurf in Schutz, sich von der Tradition abgewandt und den Koran auf „freie und kritische Weise“ ausgelegt zu haben. Nicht das Ideal der Meinungsfreiheit, sondern Frömmigkeit (*al-wara‘ wa-t-taqwā wa-s-sumūw bi-l-‘aqīda al-islāmīya*) stünde hinter ihren Ideen. Zwar beeilt sich der Autor zu betonen, daß er nicht aus Sympathie für die Schule schreibe. Auch vermeidet er den umstrittenen Begriff des *ta’wīl* und spricht statt dessen vom mu‘tazilitischen *tafsīr al-mağāzī*, dessen Entstehung er auf einige „herausragende Hadithwissenschaftler“ zurückführt. Zugleich ist aber von der „noblen Absicht“ der

¹¹⁰ Duwaiḥī 1995. Zum *taqlīd*: S. 16. Zum *intīṣāf*: S. 19.

¹¹¹ Ġāmidī 1998, S. *bā’*. Das Ideal lautet: *yū’rafu r-riğāl bi-l-ḥaqq wa-lā yū’rafu l-ḥaqq bi-r-riğāl*.

Schule und ihrem „aufgeklärten Gottesverständnis“ die Rede, womit eine Annäherung des konservativen und des mu'tazilitischen Lagers bezweckt sein dürfte.¹¹² Al-Fayyūmī's Name fällt auch im Vorwort einer 1990 an der Azhar verteidigten und 1992 erschienenen Dissertation von 'Ā'īša Yūsuf al-Manā'ī über das theologisch-politische Denken von Schia und Mu'tazila, betreut von Āmina Naṣīr und Maḥmūd Ḥamdī Zaqqūq. Die Autorin, die später an die Šarī'a-Fakultät der Universität Qatar wechselte, stellt die Ansichten beider Gruppen einander gegenüber und fragt, sich eigener Urteile meist enthaltend, nach den Entstehungszusammenhängen sowie den Details der wechselseitigen Beeinflussung. Im Vorwort hebt der iranisch-stämmige Professor für Islamwissenschaft der Universität Köln 'Abd al-Ġawād al-Falātūrī auf die Bedeutung mu'tazilitischer Methoden für die Gegenwart und ihr angebliches Wiederaufleben bei Denkern wie 'Abduh ab.¹¹³

Nicht muslimischer, sondern syrisch-christlicher „Mann der Religion“ ist der aus dem Irak stammende und an einer Klosterschule im Libanon lehrende Pater Suhail Qāšā, der 1997 ein Buch mit dem Namen „Eine neue Sichtweise auf die Mu'tazila“ veröffentlichte. Es wird von einer Abbildung geschmückt, auf der ein vom Himmel herabfallender Lichtstrahl eine Wolkenschicht durchbricht. Die von der äußeren Aufmachung geweckten Erwartungen erfüllt das Buch aber nicht. Denn Qāšā's Urteile fallen nicht nur reichlich schwankend aus, sie sind auch selten seine eigenen. Aus klassischen Quellen sowie von modernen Autoren wie al-Qāsimī, Amīn, Ġarallāh und 'Amāra übernommene Zitate wiederholen hinlänglich bekannte Sichtweisen und widersprechen einander nicht selten. So wird nicht klar, ob die griechische Philosophie eine höhere Stufe des Denkens oder etwas Negatives und Fremdes ist und ob die Mu'taziliten anständige und

¹¹² Fayyūmī 1999. Hierum bemüht sich al-Fayyūmī auch im Gespräch mit mir: Der als Mu'tazilit ausgebildete al-Aṣ'arī sei nach seiner „taktischen“ Wende zu den *ahl as-sunna wa-l-ḡamā'a* in vielen Punkten Mu'tazilit geblieben. Die Unterschiede zwischen beiden Schulen betrafen oft nur Formulierungsfragen, weshalb die Aṣ'arīya „eine Etappe des Mu'tazilismus“ sei. Zur Zeit des Gesprächs noch nicht erschienen war eine Arbeit von al-Fayyūmī, die das Prinzip der Annäherung der Schulen im Titel trägt: *Fī manāhiḡ taḡdīd al-fikr al-islāmī (at-taqrīb baina l-madāhib): Muḥammad 'Abduh, Muṣṭafā 'Abd ar-Rāziq, Ayatullāh al-Burūḡirdī, Maḥmūd Ṣaltūt, Kairo (Dār al-fikr al-'arabī) 2001.* Zu dem Autor vgl. oben, S. 97-98, Fn. 4.

¹¹³ Manā'ī 1992. Al-Fayyūmī wird hier für seine Mitgliedschaft in der Prüfungskommission gedankt.

ihren Glauben verteidigende Muslime oder versoffene Höflinge waren. In einem stark an Amīn angelehnten Schlußwort äußert sich Qāšā dann aber doch ausgesprochen positiv zu der Schule. Deutlich ist, daß der Autor einige spezifisch christliche Themen transportiert. So stellt er die Mu‘tazila mit Blick auf die Einigkeit zwischen Christen und Muslimen sowie zwischen Arabern und nicht-arabischen Minderheiten als vorbildlich dar. Da paßt es, wenn er die wichtige Rolle des Islam bei der Hervorbringung der arabischen Kultur betont und hinter den Namen des Propheten bisweilen gar das Eulogiezeichen setzt.¹¹⁴

¹¹⁴ Qāšā 1997. Zur Philosophie: S. 15, 88; zum moralischen Verhalten der Mu‘tazila: S. 89-92, 73-82; zum Verhältnis von Christentum und Islam: S. 23-24; zum Zusammenleben von Arabern und Nicht-Arabern: Klappentext; zur Rolle des Islam: S. 9-10; zu Muḥammad: S. 73-75.

KAPITEL V

INTENTION UND KONTEXT IM MODERNEN ARABISCHEN UMGANG MIT DER MU‘TAZILA

Nachdem die letzten vier Kapitel die Grundlagen dafür gelegt haben, kommen wir nun zum eigentlichen Hauptteil der Arbeit: der Lektüre ausgewählter arabischer Auseinandersetzungen mit der Mu‘tazila, in denen das denkerische Erbe der Schule bzw. die mit ihr verbundene Geschichte als Ausgangspunkt eigener Argumentationen dient. Die ersten fünf Abschnitte dieses Kapitels behandeln liberale, materialistische, politische, literaturwissenschaftlich-exegetische und wertephilosophische Zugänge zur Mu‘tazila, sind also an inhaltlichen Kriterien orientiert, während sich der sechste Abschnitt über die Stellung der *miḥna* im modernen Umgang mit der Schule an ein thematisches Kriterium hält. Die Abschnitte beginnen mit einer historischen und auf den Gegenstand des jeweiligen Abschnitts ausgerichteten Einleitung, an die sich dann die jeweilige Darstellung und Analyse der betreffenden Arbeiten anschließt.

1. *Das liberale Lager und die Mu‘tazila*

a) *Der arabische Liberalismus und sein Verhältnis zu mu‘tazilitischen Denkweisen vor der Wiederentdeckung der Mu‘tazila*

Die Wurzeln dessen, was man als arabischen Liberalismus kennt, reichen zurück bis ins späte 18. Jh. So umfaßt das von Albert Hourani beschriebene *Liberal Age* die Zeit von 1798 bis 1939. Der Begriff wird hier rückblickend auf ein breites Lager angewandt, dem Befürworter der osmanischen Herrschaft, arabische Nationalisten, Vertreter regionaler Bestrebungen, Pan-Islamisten, islamische Reformer und kulturelle Erneuerer gleichermaßen angehörten. Wegen der eingeschränkten Übertragbarkeit des westlichen Begriffs auf den arabischen Kontext hat sich später selbst Hourani skeptisch geäußert.¹

¹ Hourani 1962, S. iv.

Inzwischen hat sich der Begriff mit Blick auf die arabische Welt im westlichen wie im orientalischen Sprachgebrauch aber etabliert, und er bezeichnet hier in recht allgemeinem Sinne jene, die sich ab dem 19. Jh. als Befreier von der Vorherrschaft des Konservatismus verstanden. Nicht gemeint ist mit ihm ein Liberalismus im ökonomischen Sinne, wie er im westlich-liberalen Ideal einer möglichst geringen Einflußnahme des Staates in wirtschaftliche Prozesse und einer möglichst großen Freiheit im individuellen Besitzstreben zum Ausdruck kommt. Auf politischer und gesellschaftlicher Ebene korrespondiert der arabische Liberalismus mit seinem westlichen Gegenüber jedoch – und sei es in einem populären Verständnis des Begriffs – im Streben nach demokratischen Herrschaftsstrukturen, individuellen Freiheitsrechten, Toleranz gegenüber Andersdenkenden, Offenheit für fremde Kulturen und politisch-gesellschaftlichem Pluralismus.

In der arabischen Welt hatten diese Bestrebungen eigene Kontexte, die sich vor allem aus der innenpolitischen Situation, dem Verhältnis zum Westen und dem Einfluß des traditionellen Islam ergaben. Gemeinsam war den arabischen Liberalen der Wunsch nach einer Renaissance (*nahḍa*) der bald als islamisch oder arabisch und bald in regionalen Kategorien definierten eigenen Kultur. Die augenfällige Schwäche gegenüber dem Westen war ihnen Anlaß, diese Kultur durch die gezielte Übernahme westlicher Elemente zu stärken. Auf dem Gebiet der Politik zählte dazu, neben dem Wunsch nach nationaler Unabhängigkeit, die Forderung nach einem konstitutionellen System, das die Verantwortlichkeit der Herrschenden gegenüber dem Volk sowie ein Mindestmaß an bürgerlicher Freiheit und Gleichheit garantiert. Auf geistig-kulturellem Gebiet standen Themen wie Wissenschaftlichkeit, Meinungsfreiheit, Flexibilität sowie die Stärkung indigener Fortschrittsideale im Zentrum. Damit einher ging die Kritik an gesellschaftlich tief verankerten und oft religiös begründeten Moralvorstellungen. Insgesamt betrafen die Bestrebungen der arabischen Liberalen die Kultur als Ganzes, so daß, wenn hier vom Islam die Rede war, oft mehr die islamische Zivilisation in all ihren Aspekten als ihr religiöses Denken gemeint war. Mit dem Ziel der Stärkung der eigenen Kultur einher ging ein weit verbreitetes Bildungsideal. Dies konnte sich sowohl auf bestimmte Elemente der klassischen arabisch-islamischen Kultur wie die arabische Hochsprache und Aspekte der Geistesgeschichte richten als auch auf westliche natur- und geisteswissenschaftliche Entwicklungen und die in westlichen

Staaten zum Tragen kommende politisch-soziale Theorie.

Zwei bekannte frühe arabische Vertreter liberaler Ideen sind der ägyptische Azhar-Abgänger Rifā‘a Rāfi‘ aṭ-Ṭaḥṭāwī (1801-1873) und der Tunesier tscherkessischer Herkunft Ḥair ad-Dīn at-Tūnisī (ca. 1823-1890), die sich für Reformen entlang westlich-konstitutionalistischer Linien einsetzten. Als Muslime, die vornehmlich für Muslime schrieben, hatten sie die von ihnen angestrebten Veränderungen als mit dem Islam kompatibel oder, besser noch, mit ihm übereinstimmend darzustellen. Liberale Christen wie Buṭrus al-Bustānī (1819-1883) sowie, ein bis zwei Generationen später, Šibli Šumayyil (1853-1917) und Farah Anṭūn (1874-1922) waren da in einer anderen Situation. Abgesehen von ihren spezifisch christlichen Interessen, darunter die rechtliche Gleichstellung der Religionsgemeinschaften, galt für diese oft aus dem syrischen Raum stammenden Autoren, daß sie ihre Ideen in einer dem Islam gegenüber möglichst neutralen Sprache zu formulieren hatten. Daher definierten sie die eigene Kultur stärker über die gemeinsame Sprache und Geschichte als über die Religion. So ist kein Zufall, daß in den Arbeiten liberaler christlicher Autoren Themen wie Naturwissenschaft, Geschichte, Philologie und Sprachwissenschaft oft im Vordergrund standen.

Ein Gegner des liberalen Lagers war die große und einflußreiche Schicht der konservativen Religionsgelehrten. Die von ihnen vertretenen Werte standen den Zielen der Liberalen diametral entgegen. Die Öffnung der Gesellschaft für westliche politische Konzepte, für neue soziale Organisations- und Umgangsformen sowie für größere Freiheiten des Einzelnen wurde von der sunnitischen Gelehrsamkeit meist ungern gesehen. Al-Afġānī und ‘Abduh, die man als die wichtigsten liberalen Stimmen innerhalb des religiösen Lagers kennt, hatten mit Opposition gerade von Seiten des konservativen islamischen Establishments zu kämpfen. Während ersterer, der eine anti-kolonialistische und pan-islamische Linie vertrat, den Islam als identitätsbildendes Element behandelte, das zur Mobilisierung breiter Bevölkerungsschichten von Nutzen sein konnte, zeigte letzterer detailliertes Interesse auch an theologischen Fragen. Ohne mit der aš‘aritischen Tradition in letzter Entschiedenheit zu brechen, bemühte sich ‘Abduh darum, das islamische Denken den neuen Verhältnissen anzupassen und von den ärgsten Fortschrittshindernissen zu befreien. Obwohl er ihn selbst nie so bezeichnete, hat man seinen Kampf für die Stärkung der Rolle der Vernunft später oft als mu‘tazilitisch inspiriert verstanden.

Überhaupt spielte der Bezug auf die Mu‘tazila weder innerhalb des arabisch-nationalistisch noch innerhalb des mehr religiös argumentierenden liberalen Lagers bis ins frühe 20. Jh. eine nennenswerte Rolle. Großteils lag das wohl am negativen Bild sowie am Fehlen zuverlässiger Informationen über Geschichte und Inhalte des Mu‘tazilismus. Doch auch die Prioritäten der damaligen Liberalen sind als Grund zu nennen. So schrieben die nationalistischen Kräfte dem Islam zwar eine besondere Bedeutung als kultur- und bewußtseinsbildendes Element zu, sie konzentrierten sich dabei aber meist auf diesseitige Themen wie die einstige Größe der islamischen Reiche und die wissenschaftlich-kulturellen Leistungen ihrer Bewohner. Und was den ‘Abduhschen Modernismus betrifft, der die Reform des religiösen Denkens als wichtigen Teil der gesellschaftlichen Erneuerung betrachtete, so enthielt er ein starkes salafitisches Element. ‘Abduh und seine Anhänger bezogen sich zwar regelmäßig auf große sunnitische Autoritäten wie al-Aṣ‘arī, al-Ġuwainī und al-Ġazālī. Sobald sie hinter die Zeit dieser sogenannten „späten Altvorderen“ (*as-salaf al-muta’ahhirūn*) zurückschauten, fiel ihr Blick aber in der Regel nicht auf die Zeit der frühen *mutakallimūn*, sondern weiter zurück auf die Zeit der als rechtschaffen (*ṣāliḥ*) bezeichneten „frühen Altvorderen“ (*as-salaf al-mutaqaddimūn* bzw. *al-qudāmā*), womit vor allem Muḥammads Zeitgenossen und ihre direkten Nachfolger gemeint waren. Das Ziel einer Reinigung des Islam von späteren vernunftfeindlichen Entwicklungen wie Aberglauben, Fatalismus, Heiligenverehrung und übertriebenem Mystizismus zielte meist auf eine Rückkehr zum Koran und zur Prophetentradition ab, in denen man meinte, die Lehren des Islam und seine wichtigsten geistigen wie moralischen Prinzipien in ursprünglicher Reinheit vorfinden zu können. Die komplizierten Debatten der *mutakallimūn* betrachtete man dagegen oft als fruchtlose, ja kontraproduktive Diskussionen, die erneut aufzurollen man sich und der Gesellschaft mit Blick auf ihre spaltende Kraft wohlweislich ersparte.

Das Interesse an Themen wie Vernunft, Moral, individueller Verantwortung sowie Wandelbarkeit von Denken und Handeln führte die liberalen islamischen Reformer aber zu Positionen, die von ihrer Stoßrichtung her an bestimmte mu‘tazilitische Auffassungen erinnerten. Das waren vor allem die Betonung der Handlungsfähigkeit des Menschen und die Zurückweisung allen Prädestinationsglaubens, die Legitimierung eines flexibleren Zugangs zum Koran sowie die kritische Haltung gegenüber den sogenannten Wundern. ‘Abduh, der

diese Themen wiederholt angesprochen hat, vermied es in der Regel, sich anderen als aš‘aritischen Autoritäten anzuschließen. Explizite Übernahmen von der Mu‘tazila sind bei ihm keine vorhanden, und bezieht er sich einmal auf andere als aš‘aritische Vorbilder, dann sind es oft Aspekte der Māturīdīya oder der muslimischen Philosophie, die er als Quelle eines modernen islamischen Denkens anbietet.² Der vielfältige, ja schillernde Charakter von ‘Abduhs Theologie hat auch damit zu tun, daß er versuchte, die modernistischen und die wertkonservativen Tendenzen des islamisch-reformistischen Lagers zusammenzuhalten und gemeinsam zu repräsentieren. Seiner Annäherung an bestimmte mu‘tazilitische Positionen stehen salafitische und ḥanbalitische Bezüge gegenüber. In praktischen Fragen politischer, sozialer und rechtlicher Natur war ‘Abduh allerdings häufig ausgesprochen liberal, was sich in manchen seiner Fatwās zeigt.³ Nach seinem Tod fand ‘Abduhs Erbe in seinen nationalistischen, säkularistisch-liberalen und salafitischen Elementen unterschiedliche Fortführer. Auf religiösem Gebiet ist die bekannteste Figur ‘Abduhs Schüler Rašīd Riḍā, der wieder eine stärkere islamische Fundierung der Gesellschaft forderte und in seinem letzten Lebensjahrzehnt der Wāḥḥābīya zuneigte, weshalb er als moderner Mu‘tazilit nicht bekannt geworden ist.

b) *Die „Blütezeit“ der Mu‘tazila unter den frühen ‘Abbāsiden als Aufhänger zur Propagierung liberaler Kulturideale im Kreis um Ṭāḥir al-Ġāzā’irī*

Wāḥḥābitische Neigungen zeigte auch der Autor der ersten längeren modernen Beschreibung der Mu‘tazila in arabischer Sprache, der Scheich Ġamāl ad-Dīn al-Qāsimī (1866-1914).⁴ Als Sohn einer Damaszener Familie von Religionsgelehrten hatte er eine traditionelle Ausbildung erhalten, sich aber früh zu einem der herausragenden modernistischen Gelehrten des damaligen Syrien entwickelt. Als Mitglied des Kreises um den bekannten Modernisten und „‘Abduh

² Vgl. Verf. 2002.

³ Siehe Horten 1916/17, Teil 2, S. 75-76; Adams 1933, S. 80; ders.: „Muḥammad ‘Abduh and the Transvaal Fatwā“, in: *The Macdonald Presentation Volume*, Princeton 1933, S. 13-29. Vgl. Kerr 1966, S. 103-52.

⁴ Zu ihm siehe die Arbeiten von Commins; Hermann 1990; Weisman 2000. Zu Vorwürfen gegen ihn wegen seiner Sympathie für die Wāḥḥābīya siehe Commins 1986, S. 418; Weisman 2000, S. 302-3. Hermann (S. 31) bezeichnet al-Qāsimī gar als Neoḥanbaliten.

von Syrien“,⁵ Scheich Ṭāhir al-Ġazā’irī (1851-1920), unterhielt al-Qāsimī gute Kontakte zur islamisch-modernistischen Szene Ägyptens. Mit seinem Landsmann ‘Abd ar-Razzāq al-Bīṭār wurde er 1903 von ‘Abduh und Riḍā in Kairo empfangen, worauf die Korrespondenz zwischen den beiden Seiten nicht abriß.⁶ Al-Qāsimī’s „Geschichte der Ġahmīya und der Mu‘tazila“ erschien 1912/13 als Serie in der von Riḍā herausgegebenen Zeitschrift *al-Manār* sowie in Buchform im gleichnamigen Verlag. Warum sich gerade al-Qāsimī als erster so detailliert mit der Mu‘tazila beschäftigte, ist im Rückblick nicht leicht zu beantworten. Caspar sieht ihn hier offenbar vor allem von ‘Abduh inspiriert.⁷ Doch es war wohl nur eine Frage der Zeit, bis bei allen Bestrebungen der liberalen Reformkräfte zur Wiederaneignung des arabisch-islamischen Erbes der Blick auch auf die Schule fiel. Außerdem hatte es in Damaskus Vorläufer gegeben, die bei Caspar unerwähnt bleiben. Neben al-Ġazā’irī’s Entdeckung des *Kūtāb al-Intiṣār* und seinem erfolglosen Versuch, es zu veröffentlichen,⁸ ist da ein kurzer Beitrag von einem seiner Schüler, dem Historiker und Journalisten Muḥammad Kurd ‘Alī (1876-1953).

Die Aufmerksamkeit des Kreises um al-Ġazā’irī galt weniger der Mu‘tazila direkt als dem arabischen Erbe generell. Als Sohn eines algerischen Qāḍī’s in Damaskus geboren, hatte sich al-Ġazā’irī nach einer traditionellen islamischen Ausbildung auch auf dem Gebiet der modernen Geistes- und Naturwissenschaften umgetan. Seine Leidenschaft galt aber der klassischen Philologie, was ihn eine Reihe semitischer und anderer orientalischer Sprachen erlernen ließ. Unter den Orientalisten, die er kennenlernte, betrachtete er Ignaz Goldziher als Freund. Eine von al-Ġazā’irī zusammengetragene Handschriftensammlung ging in den Bestand der Damaszener *Maktaba az-Ṣāhīrīya* ein, an deren Gründung er auf zentrale Weise beteiligt war. Die Sammlung und Edition alter Texte diente ihm einem höheren Ziel, denn als Mittel zu der von ihm angestrebten Besserstellung der muslimischen Araber innerhalb des Osmanischen Reichs spielte für ihn die Wiederaufnahme klassischer arabischer Bildungsideale eine entscheidende Rolle. Die gelebte Moral (*aḥlāq* und *‘ādāt*), die al-Ġazā’irī als zentralen Bereich der Reform definierte, war Hauptthema der

⁵ Vgl. Escovitz 1986, S. 293.

⁶ Weisman 2000, S. 280.

⁷ Caspar 1957, S. 174. Vgl. oben, S. 24-25.

⁸ Vgl. oben, S. 162-63.

von ihm mit besonderem Eifer herausgegebenen *adab*-Literatur.⁹ Die Theologie betreffend sah er zwar ebenfalls die Notwendigkeit einer Erneuerung, aber das eklektische Springen zwischen den Schulen scheint ihm mehr gelegen zu haben als das systematische Argumentieren entlang der klassischen Schulgrenzen.¹⁰ Für eine breitere Öffentlichkeit hielt al-Ğazā’irī dem traditionellen Theologieverständnis überwiegend die Treue. So entspricht ein von ihm für ein Lehrbuch verfaßter Überblick über die Grundlagen des islamischen Denkens so sehr den überkommenen aš‘aritischen Denkweisen, daß Kenneth Cragg Auszüge daraus zur Illustration des „traditional way established“ heranzog.¹¹ Über die Mu‘tazila hat al-Ğazā’irī anscheinend nicht gezielt geschrieben. Hinweise darauf, in welchem Licht er die Schule sah, finden sich aber bei Kurd ‘Alī.¹²

Auch er edierte eine große Zahl klassischer Texte, vor allem aus dem historischen und literarischen Bereich.¹³ Zusätzlich dazu schrieb er breit über den „Islam und die arabische Zivilisation“, versammelte die Biographien klassischer Autoren unter dem Titel „Schätze der Vorfahren“ und beschäftigte sich mit dem mu‘tazilitischen Autor al-Ğāhiz.¹⁴ Auch Kurd ‘Alī, der 1901 Vorlesungen ‘Abduhs in Kairo besucht hatte, war über den ägyptischen Modernismus gut informiert. Von seinem Selbstverständnis her war er aber kein islamischer Reformator, sondern Wissenschaftler und trotz (bzw. wegen) seiner kurdisch-tscherkessischen Herkunft arabischer Nationalist mit syrischem Einschlag. 1919 gründete er die Arabische Wissenschaft-

⁹ Für alles: Escovitz 1986, S. 293-99. Zu al-Ğazā’irī siehe außerdem die im Literaturverzeichnis genannten Arbeiten von Commins sowie Hermann 1990.

¹⁰ Escovitz 1986, S. 297-98: „The idea of a reformed Islam was important to al-Jazā’irī, but his teachings about it were vague and were most notable for their optimism. He did not claim to belong to any single *madhhab*, but rather spoke of going back to the roots of the Shari‘a and utilizing his own *ijtihad*. He followed whatever seemed true to him from the Qur‘an and Sunna, and had no hesitation about ascribing the truth to Shi‘i ulama or Mu‘tazilites or philosophers. It seems that for al-Jazā’irī the idea of actively improving the existing situation was of primary importance, and that old and ‘outdated’ religious controversies were no longer relevant.“

¹¹ Ṭāhir al-Ğazā’irī: *al-Ğawāhir al-kalāmīya fī l-‘aqīda al-islāmīya*, Beirut (*al-Maktaba al-ahlīya*) 1903; unter genanntem Motto in Auszügen übersetzt in: Kenneth Cragg/Marston Speight: *Islam from within: Anthology of a Religion*, Belmont 1980, S. 135-44.

¹² Zu ihm siehe Escovitz 1986, S. 302-7; Hermann 1990.

¹³ Einen Überblick liefert Charles Pellat: „Kurd ‘Alī“, in: EI², Bd. 5, 1986, S. 437-38.

¹⁴ Kurd ‘Alī 1934 (zur Mu‘tazila: Bd. 2, S. 57-59); ders.: *Kunūz al-ağdād*, Damaskus (*al-Mağma‘ al-‘ilmī al-‘arabī*) 1950; ders. 1991. Siehe auch oben, S. 163, Fn. 5.

liche Akademie in Damaskus, deren Vorsitzender er, durch eine Europareise und zwei Amtszeiten als Erziehungsminister unterbrochen, bis zu seinem Tode blieb. Gute Kontakte hatte auch er zu einer Reihe von Orientalisten, darunter Leone Caetani.¹⁵ Kurd ‘Alī’s genannte Werke sind nur Teil eines weitreichenden Schaffens, in dem die ältere und jüngere arabische Geschichte, aber auch die Sicht auf Europa im Mittelpunkt steht. Unter den vielen Artikeln, die er in den politisch-kulturellen Magazinen seiner Zeit veröffentlichte, findet sich ein kurzer Beitrag zum „Ursprung der Mu‘tazila“ von 1908 aus seiner eigenen Zeitschrift *al-Muqtabas*, reproduziert 1925 im Sammelband *al-Qadīm wa-l-ḥadīth*.¹⁶ Bei dem neun Seiten langen Artikel dürfte es sich um die erste moderne arabische Darstellung der Mu‘tazila handeln.

Der Artikel wird mitunter al-Ġazā’irī zugeschrieben,¹⁷ dabei ist offensichtlich, daß er von Kurd ‘Alī verfaßt wurde und er sich auf seinen Lehrer al-Ġazā’irī nur bezog.¹⁸ Trotz einer arg sprunghaften Argumentation ist der Artikel recht bemerkenswert, da die Mu‘taziliten hier mit deutlichen Worten gegen die Vorwürfe ihrer Gegner als gute Muslime und unvoreingenommene Denker in Schutz genommen werden, die dem Islam wertvolle Dienste erwiesen hätten. Dabei steht jedoch weniger das Verdienst der Schule um die Religion als ihre kulturelle Leistung im Vordergrund. So wird besonders ihre damals noch als ihre Blütezeit betrachtete Periode unter dem ‘Abbāsidenkalifen al-Ma’mūn als Zeit intellektueller Freiheiten beschrieben, was zeigt, daß neben der reinen Wissensvermittlung die Propagierung eines liberalen Kulturideals zu Kurd ‘Alī’s Zielen

¹⁵ Vgl. Joseph H. Escovitz: „Orientalists and Orientalism in the Writings of Muḥammad Kurd ‘Alī“, *IJMES* 15 (1983), S. 95-109. Sein Interesse an der Mu‘tazila, so Kurd ‘Alī selbst (1925, S. 148), gehe auch auf orientalistische Arbeiten zurück. Sein Buch *al-Islām wa-l-ḥaḍāra al-‘arabiya* stützt sich unter anderem auf eine große Zahl französischer Werke.

¹⁶ Kurd ‘Alī 1925, S. 148-56.

¹⁷ Ġarallāh 1947, S. 284; Khālid 1969, S. 328. Escovitz (1986, S. 299-300) zieht den Artikel zur Präsentation von al-Ġazā’irī’s Ansichten heran, stellt dann (S. 304) aber klar, daß er von Kurd ‘Alī stammt.

¹⁸ Kurd ‘Alī 1925, S. 148: *la-qad istaṭla’nā ṭal’ ra’y aḥad kibār ‘ulamā’ al-islām* (womit einer Fn. zufolge al-Ġazā’irī gemeint ist) *fī amr al-mu‘tazila fa-amlā ‘alainā l-ḡumla at-tāliya fa-kānat ḥulāsata aḥwālihim wa-ḡāyata l-ḡāyāti fī l-ijāsāhi ‘anhum*. Auf den nachfolgenden Seiten ist von al-Ġazā’irī dann nicht mehr die Rede. Auch in seinem *al-Islām wa-l-ḥaḍāra al-‘arabiya* weist Kurd ‘Alī (1934, Bd. 2, S. 58) knapp darauf hin, daß seine Ansichten zur Mu‘tazila auf al-Ġazā’irī zurückgehen.

zählte.¹⁹ Der Tatsache, daß al-Ma‘mūn Vertretern verschiedener religiöser und denkerischer Richtungen gleichermaßen sein Ohr lieh, kommt dabei besondere Bedeutung zu. Wegen seines hohen Bildungsgrades und seiner liberalen Haltung beschreibt Kurd ‘Alī den Kalifen hier als vorbildlichen Herrscher. Da er von den mu‘tazilitischen Ideen überzeugt gewesen sei, habe er die Menschen öffentlich zu ihnen aufgerufen. Dabei habe er stets darauf geachtet, abweichenden Meinungen den ihnen gebührenden Raum zuzugestehen, denn am Ende habe er auf die Überzeugungskraft der richtigen Lehre vertraut:

Wegen des Grundsatzes, dem al-Ma‘mūn folgte, nämlich sowohl demjenigen, mit dem er übereinstimmte, als auch demjenigen, mit dem er über Kreuz lag, die Freiheit zu gewähren (*itlāq al-ḥurrīya lahū*), sah er es als seine Pflicht an, die Zügel gegenüber allen Gruppen (*fīraq*) locker zu lassen: Diejenige Gruppe, die falsch liege, sei durch Argumente und Beweise leicht zu überzeugen, und derjenigen Gruppe, die Recht habe, müsse man in den Punkten folgen, in denen sie Recht habe. So erhielten zu seiner Zeit alle Gruppen die Freiheit (*intalaqat gamī‘ al-fīraq*), und er hielt in seinem Haus Diskussionsrunden zwischen den Vertretern der verschiedenen religiösen Gemeinschaften (*arbāb al-mīl al-wa-n-niḥal*) ab. Diese Epoche war in dieser Hinsicht einzigartig.²⁰

Um die ‘abbāsidsch-mu‘tazilitische Blütezeit des Islam geht es auch in al-Qāsimīs Beitrag über die Ġahmīya und die Mu‘tazila. Al-Qāsimī war stärker als Kurd ‘Alī und al-Ġazā’irī mit theologischen Fragen beschäftigt. Unter den religiösen Reformern Syriens war er der produktivste Autor.²¹ Wie im islamischen Reformismus die Regel, kritisierte er die „unislamischen“ Neuerungen (Sing.: *bid‘a*) und die unreflektierte Nachahmung früherer Generationen (*taqlīd*).

¹⁹ Daß solch ein Argument als Subtext in den Ausführungen immer mitläuft, ist von Escovitz (1986, S. 300) sehr schön herausgestellt worden. Er schreibt mit Blick auf den Artikel: „Al-Jazā’irī was not really interested in propagating or disseminating Mu‘tazilite beliefs. Rather he glorifies a particular era of the Islamic past because it was a time when a group of Muslim intellectuals had freedom of expression and influence on the development of Islamic civilization. (...) By glorifying this group of intellectuals from the past, he implicitly advocated the idea that a similar group of Muslim intellectuals should be able to function in the present.“ Das hielt Kurd ‘Alī, den Verfasser des Artikels, nicht davon ab, Sympathie auch für Ḥanbaliten und Wāḥābīten zu empfinden, von denen er letztere gar mit den Protestanten verglich; siehe Hermann 1990, S. 245-46.

²⁰ Kurd ‘Alī 1925, S. 150.

²¹ Zu nennen sind hier vor allem sein *Kitāb Dalā’il at-tauḥīd*, Damaskus (*Maṭba‘at al-faiḥā’*) 1908, und sein Korankommentar *Maḥāsīn at-ta’wīl* (17 Bde., hg. von Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī), Kairo (*Dār iḥyā’ al-kutub al-‘arabīya*) 1957-60.

Seine Betonung der Vernunft und seine Forderung nach erneuter selbständiger Urteilsfindung (*iğtihād*) folgten aber einer stärker salafitisch-ḥanbalitischen Tendenz, als es bei al-Ğazā’irī und ‘Abduh der Fall war, was man auch daran ablesen kann, daß al-Qāsimī in der genannten Studie wiederholt Ibn Taimīya zitiert. Der typisch ḥanbalitischen Verurteilung der untersuchten Gruppen schließt sich al-Qāsimī aber nicht an, und so wird der 84 Seiten lange Text von Caspar als wichtige Etappe auf dem Weg zu einem erneuerten Mu‘tazilismus begriffen.²² Die Arbeit dürfte aber vor allem wegen der in ihr geäußerten wissenschaftlichen Ideale und ihres Strebens nach Objektivität von Bedeutung sein. Zwar wird die Mu‘tazila hier ebenfalls gegen gegnerische Schmähungen in Schutz genommen, und ihr Eintreten für Vernunft und Freiheit der Diskussion wird positiv dargestellt, aber das geschieht mehr im Namen einer gerechten, ausgewogenen und unvoreingenommenen Betrachtung der islamischen Geistesgeschichte als im Namen einer irgendwie zu erneuernden mu‘tazilitischen (bzw. ġahmitischen) Theologie. Zu Beginn seiner Studie sagt al-Qāsimī deutlich, daß es ihm nicht darum geht, die Glaubenslehren der untersuchten Gruppen aus moderner Perspektive zu beurteilen, sondern darum, historisches Wissen zu ihrem besseren Verständnis zusammenzutragen.²³ Von allen Formen der Parteinahme für eine bestimmte Richtung distanziert er sich explizit,²⁴ und der Großteil seiner Untersuchung ist in der Tat der Versuch, zusammenzutragen, was zur damaligen Zeit an zuverlässigen Informationen zu beiden Gruppen zugänglich war.²⁵

Die Stellen, an denen al-Qāsimī selbst deutlich Position bezieht, bewerten nicht das Denken dieser Gruppen. Vielmehr legt er hier ausführlich dar, warum die Vertreter beider Schulen unabhängig vom Wahrheitsgehalt ihrer Theorien für die von ihnen aufgewandte Mühe (*iğtihād*) in Glaubensfragen im Jenseits belohnt würden und daher nicht aus der Gemeinschaft auszuschließen seien.²⁶ Caspar

²² Caspar 1957, S. 174-76; vgl. oben, S. 24-25.

²³ Qāsimī 1912/13, S. 2-3. Für die Verteidigung der Schule gegen ihre Gegner: S. 78-79.

²⁴ Ebd., S. 13.

²⁵ Gardet (1972, S. 64) schreibt, al-Qāsimī bemühe sich darum, „de présenter les tendances qu’il étudiait (et combattait) avec un souci nouveau d’impartialité“.

²⁶ Qāsimī 1912/13, S. 58-63.

deutet diese Stellen als Parteinahme für die Mu‘tazila,²⁷ doch der Aufruf zur Beendigung aller Streitigkeiten unter modernen Muslimen und die Befürwortung eines neuen *iğtihād* ist die nicht nur zwischen den Zeilen enthaltene Hauptbotschaft. Ansonsten nimmt al-Qāsimī die Differenzen zwischen den *mutakallimūn* zum Anlaß, auf einige zentrale liberale Positionen seiner Zeit hinzuweisen. So ist fast das gesamte letzte Drittel seiner Studie der Zurückweisung aller Arten von Parteilichkeit (*ta‘aṣṣub* bzw. *taḥazzub*) gewidmet, die zwangsläufig zu Spaltung und Niedergang der Gemeinschaft führe. An vielen Stellen behandelt al-Qāsimī gar nicht die Ġahmīya und die Mu‘tazila, sondern die allgemeine Frage, wie man aus Sicht der um Differenzierung bemühten klassischen Autoritäten (der sogenannten *a‘imma al-muḥaqqiqūn*) mit abweichenden Meinungen umzugehen habe. Auch der letzte Abschnitt über die Forderung dieser Autoritäten, nach Weisheit (*ḥikma*) zu streben, „wo immer sie sich findet“, hat mehr mit den Themen Toleranz und Offenheit zu tun als mit der Bereitstellung von Informationen zu den behandelten Denkrichtungen.²⁸

Was die Geschichte der Mu‘tazila angeht, konzentriert sich auch al-Qāsimī auf die Zeit der frühen ‘Abbāsiden. Die Liebe Hārūn ar-Rašīds und al-Ma’mūns zu Wissenschaft, Theologie, Philosophie und Dichtung wird hier ebenso gelobt wie der Verstand und die Vornehmheit des Oberrichters Ibn Abī Du‘ād. Die fragliche Epoche erscheint dabei nicht nur als die große Zeit der Mu‘tazila, sondern das Kalifat selbst wird dargestellt als mu‘tazilitisch inspiriert, und die Kalifen werden als Männer gezeichnet, die sich die meiste Zeit ihres Lebens mit Dichtern und Denkern umgaben.²⁹ Daß es in dieser Periode, die doch eine Epoche der Bildung, der Kultur und der freien Diskussion war, zu der unrühmlichen *miḥna* kommen konnte, erklärt al-Qāsimī mit dem natürlichen Streben aller Parteien und Gruppen nach Einfluß und Macht. Seine Kritik an diesem Verhalten und an der Engstirnigkeit aller islamischen Richtungen, der Vertreter der Tradition (hier: *aṭarīya*) wie der Ġahmīya und der Mu‘tazila, die sich in der wechselseitigen Bezeichnung des Unglaubens überboten hätten, schließt seine Kritik am Dogmatismus und an der Unnachgiebigkeit der Mu‘tazila ausdrücklich mit ein.³⁰ Das „Übel der übertriebenen

²⁷ Caspar 1957, S. 175.

²⁸ Qāsimī 1912/13, S. 81-84.

²⁹ Ebd., S. 47-49, 68.

³⁰ Ebd., S. 66-71.

Parteilichkeit“,³¹ wie sie sich auf beiden Seiten gezeigt habe, liege darin,

was aus ihr an Spaltung und gegenseitiger Feindschaft erwächst, derart, daß der Nachgeborene sie von dem Früheren erbt, bis es so weit kommt, daß der Verwandte seinen Verwandten haßt, wenn er bei ihm eine abweichende Meinung vorfindet, und ihm jeden [nur erdenklichen] häßlichen Vorwurf anhängt, selbst wenn jener die Richtigkeit seiner Meinung durch zahlreiche Beweise belegt hat, ja daß die Geringschätzung mancher füreinander so weit geht, daß sie dem, der anderer Meinung ist als sie, grollen und auf günstige Gelegenheiten warten, über ihn herzufallen, so daß, wenn ihm ein Fehler oder ein Lapsus unterläuft – dabei ist niemand unfehlbar, außer der, den Gott [vor Fehlern] bewahrt –, sein Widersacher seine Stimme mit Tadel über ihn erhebt und Himmel und Erde mit Geschrei anfüllt, das [seinen Fehler] bekannt macht, wobei er ignoriert, daß das geoffenbarte Gesetz ihn vor dem gewarnt hat, was Haß und Groll verursacht und die Freundschaftsbande unter den Brüdern zertrennt. Der breiten Masse (*dahmā*) ist es nicht zum Vorwurf zu machen, daß sie solch einem schändlichen Kurs folgt, denn sie ist in einem Meer der Unwissenheit versunken, sondern der Tadel gebührt den Führern des Denkens dafür, daß sie nach diesem Muster handeln und auf diese Weise verfahren. Denn wäre da nicht das Geschrei dieser Leute und würden sie den Seelen nicht diese Schimpfnamen eingeben, dann wäre die Umma in ihren Einzelteilen fest zusammengefügt und die Bande der Liebe zwischen den Einzelnen wären stabil.³²

Trotz unterschiedlicher Prioritäten stimmten al-Ġāzā’irī, al-Qāsimī und Kurd ‘Alī in ihrem Wunsch nach einer Stärkung der arabisch-islamischen Kultur, ihrem Interesse am kulturellen Erbe und ihrem Streben nach einer genaueren Kenntnis der arabisch-islamischen Geschichte überein. Der Islam, dem die Mu‘tazila aus ihrer Sicht gedient hat, ist der Islam einer Zivilisation, nicht eines systematisch errichteten Lehrgebäudes. Wie sehr die Verbreitung eines derartigen Islambegriffs in der islamischen Welt mit dem Eindringen westlicher Kategorien von Religion und Kultur parallel ging, hat Wilfred Cantwell Smith gezeigt.³³ Die guten Kontakte zwischen den behandelten Autoren und manchen ihrer orientalistischen Kollegen lassen

³¹ Ebd., S. 71.

³² Ebd., S. 73.

³³ Wilfred Cantwell Smith: „The Historical Development in Islam of the Concept of Islam as an Historical Development“, in: *Historians of the Middle East*, hg. von Bernard Lewis und P. M. Holt, London 1962, S. 484-502.

auf einen reichen Austausch über philologisch-historiographische Fragestellungen schließen. In den Texten zur Mu‘tazila aus dem Kreis um al-Ġazā‘irī erscheint denn auch die Übernahme westlicher wissenschaftlicher Sichtweisen und Methoden im Vergleich zu einer etwaigen Übernahme mu‘tazilitischer theologischer Positionen als das wichtigere Ereignis. Die Neugier und Offenheit, derer es bedurfte, um sich mit Mu‘tazila und Ġahmīya vorurteilsfrei zu befassen und sie in den Kreis der Muslime zurückzuholen, gegen die auf verleumderische und irrationale Weise zu kämpfen dem Islam mehr schade, als daß es ihm nütze, war Ausdruck des liberalen Ansatzes dieser Männer. Vorbildhaft war für sie al-Ma‘mūn, dessen Förderung des Geisteslebens und dessen Offenheit für alle Denkrichtungen auf seinen „mu‘tazilitischen“ Standpunkt zurückgeführt wurden. Die Tatsache, daß der Kalif mit seiner Entscheidung zur *miḥna* die geistige Freiheit der Muslime zugleich stark eingeschränkt hat, paßte nicht ins Bild. Das mag der Grund dafür sein, daß die *miḥna* bei Kurd ‘Alī erst gar nicht erwähnt wird, was in einem kurzen Beitrag wie seinem gerade noch durchgehen mochte. Sobald man sich aber ausführlicher mit der Mu‘tazila beschäftigte, mußte man zu ihrer Verstrickung in das Ereignis Stellung beziehen. Bei al-Qāsimī, der das ausführlich tut, stehen die Kritik am Dogmatismus der Schule und das Lob ihrer kulturellen Leistung relativ unverbunden nebeneinander, und so bleibt die Frage unbeantwortet, warum es gerade diese Schule war, die in einem bestimmten historischen Moment ihren eigenen Idealen so eklatant zuwiderhandelte, daß sie im muslimischen Gedächtnis fortan mit Kompromißlosigkeit und Machtmißbrauch verbunden war. Diese Frage auf eine Weise zu beantworten, die dem Bild der Mu‘tazila als liberale Schule besser entspricht, war die selbstgesetzte Aufgabe von Aḥmad Amīn.

- c) *Die Mu‘tazila als „liberale Partei“ des Islam und ihr selbstverschuldeter Untergang als Warnung an die modernen Liberalen bei Aḥmad Amīn*

Amīn (1886-1954) war nicht Theologe, sondern Historiker, wenn auch nicht im engen akademischen Sinne.³⁴ Aus einer traditionsverbun-

³⁴ Zu ihm siehe Mazyad 1963; Shepard 1982 (mit weiteren Literaturangaben und einer Werkliste); und die Autobiographie *Ḥayātī, Kairo (Maktabat an-nahḍa al-miṣrīya)* 1950, übersetzt von Issa J. Boullata als: *My Life: The Autobiography of an Egyptian Scholar, Writer, and Cultural Leader*, Leiden 1978.

denen Familie stammend, studierte er die religiösen Wissenschaften an der Azhar und wechselte dann zu einem Jurastudium an die *Madrasat al-qaḍā’*. Er arbeitete dort mehrere Jahre als Dozent für Ethik und dann als Richter, bevor er 1926 auf Betreiben seines Freundes Ṭahā Ḥusain zum Professor für arabische Literatur an der Ägyptischen Universität berufen wurde. Amīn betätigte sich als Journalist, und 1914 war er Mitbegründer eines Komitees zur Edition arabischer und ins Arabische übersetzter westlicher Texte (*Laḡnat at-ta’līf wa-t-tarḡama wa-n-naṣr*), in dem er als Herausgeber wichtiger Werke zur islamischen und europäischen Ideengeschichte fungierte, darunter Schriften des mu‘tazilitisch beeinflussten Autors at-Tauḥīdī. Amīn hatte von zahlreichen Orientalisten gelernt.³⁵ Er war an Nybergs Edition des *Kitāb al-Intiṣār* beteiligt und schrieb ausführlich über philosophische und literarische Themen, nicht zuletzt in zahlreichen Essays. Am bekanntesten ist seine zwischen 1929 und 1955 erschienene Trilogie *Faḡr al-islām* („Dämmerung des Islam“), *Ḍuḡā l-islām* („Vormittag des Islam“) und *Ẓuhr al-islām* („Mittag des Islam“). Die insgesamt acht Bände entstanden als Teil eines Projekts, dessen Ziel es war, einem breiten Publikum die arabisch-islamische Kulturgeschichte in literarisch ansprechender Form zu vermitteln. Hier sollte sich Amīn den denkerischen Entwicklungen zuwenden, Ṭahā Ḥusain sollte über Literaturgeschichte und ‘Abd al-Ḥamīd al-‘Ibādī über politische Geschichte schreiben.

Während letztere beiden ihre Beiträge nie vollendeten, schuf Amīn ein Werk, das nicht nur einen großen Teil seines Ruhms begründete, sondern auch weiten Einfluß ausübte. Der arabische Leser findet hier zum ersten Mal eine Synthese aus der klassisch-arabischen Geschichtsschreibung und den Einsichten wie Methoden der westlichen Orientalistik. Was die Mu‘tazila angeht, so ist sie zwar bei weitem nicht der einzige Gegenstand der Trilogie, aber Amīn hatte sich ihrer Beschreibung, vor allem im 1936 erschienenen dritten Band von *Ḍuḡā l-islām*, mit besonderer Kunstfertigkeit gewidmet.³⁶ Trotzdem ist sein Werk nicht ein neo-mu‘tazilitischer oder eine neue

³⁵ Neben seinem Studium an der *Madrasat al-qaḍā’* hatte er an der Ägyptischen Universität Kurse bei Carlo Alfonso Nallino, David Santillana und Michelangelo Guidi besucht. Bei der Entscheidung, Amīn für sein *Ẓuhr al-islām* die Ehrendoktorwürde zu verleihen, spielten Gotthelf Bergsträsser und Arthur Schaade eine wichtige Rolle.

³⁶ Amīn 1929, S. 283-303; ders. 1933-36, Bd. 3, S. 21-207; ders. 1945-55, Bd. 4, S. 5-62. Vgl. dazu Caspar 1957, S. 178-84; Khālīd 1969; Shepard 1982, S. 170-89.

Form von *kalām* beinhaltender Traktat, sondern eine wissenschaftlich-historiographische Leistung.³⁷ Zum Verständnis der islamischen Dogmengeschichte brachte es eine Reihe von Fortschritten, die mit der Veröffentlichung des *Intiṣār* und der *Maqālāt al-islāmīyīn*, aber auch mit Amīns Unvoreingenommenheit gegenüber der Orientalistik und ihrer philologisch-historischen Methode zu tun haben. Wie in den Arbeiten der behandelten Syrer läuft hinter seiner Beschreibung der Mu‘tazila ein wichtiges Argument aber immer mit, und nicht selten tritt es klar in den Vordergrund: das Lob auf die kulturelle Rolle, die die Schule in einer entscheidenden Periode der islamischen Geschichte gespielt hat. Die Botschaft, die sein Text hier transportiert, entspricht den Idealen der liberalen arabischen Intellektuellen seiner Zeit: Rationalität, Wissenschaftlichkeit, Fortschrittsglauben und Offenheit für fremde Kulturen. Zugleich nutzt Amīn seinen Bericht für den Hinweis, daß diese Ideale nicht blind verfolgt werden dürfen, sondern mit der Religion in Einklang gebracht werden müssen.

Innerhalb des liberalen Spektrums seines Landes stand Amīn den säkular-nationalistischen bzw. patriotischen Kräften nahe. Seine Generation hatte so bedeutende Autoren wie Muḥammad Ḥusain Haikal (1888-1956), ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq (1888-1966), ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād (1889-1964) und Ṭāhā Ḥusain (1889-1971) hervorgebracht. Obwohl diese säkular orientierten Denker auch ‘Abduh als Vorläufer ansahen, hatten sie mit seinem islamischen Ansatz nicht mehr unmittelbar zu tun. Mit Blick auf ihren geistigen Ziehvater, den Journalisten und späteren Philosophieprofessor Aḥmad Luṭfi as-Sayyid (1872-1963), spricht Hourani von „the surprisingly small part played by Islam in the thought of one whose mind had been formed by Muhammad ‘Abduh. He is, of course, aware of himself and most of his fellow countrymen as being Muslim by tradition and forming part of the *umma*, but Islam is not the principle of his thought. (...) Religion (...) is relevant to his thought only as one of the constituent factors of society.“³⁸ Die geistige Abkehr seiner Schüler von der Welt der Azhar und großen Teilen des traditionellen Ägypten äußerte sich bei Ḥusain im Wechsel an die säkulare Ägyptische Universität, dem Studium in Europa und der Hochzeit mit einer Französin. Ein

³⁷ Gardet und Anawati bezeichnen noch 1948 Amīns Beschreibung der Mu‘tazila im 3. Bd. von *Ḍuhā l-islām* als die beste existierende Gesamtstudie zur Mu‘tazila; Gardet/Anawati 1948, S. 46, Fn. 1.

³⁸ Hourani 1962, S. 172.

ähnlicher Grenzgänger war Amīn, der nur auf ausdrücklichen Wunsch seines Vaters und nicht ohne innere Rebellion an der Azhar studiert hatte. In der Frage, wie der von ihnen angestrebte Fortschritt zu erreichen sei, plädierten die säkularistischen Liberalen in der Regel dafür, sich Europa auf möglichst umfassende Weise zum Vorbild zu nehmen.³⁹

Mit der Bereitschaft zu weitreichenden Übernahmen aus dem Westen ging schon früh die Frage der Identität einher: Wie ließ sich angesichts des Wandels, der die arabisch-islamische Welt erfaßt hatte, das Eigene bewahren? Welche Rolle kamen dem Islam und der klassischen Bildung bei der Reform der Gesellschaft zu? In welchem Ausmaß sollte man mit dem eigenen Erbe brechen, und welche seiner Teile lohnte es sich zu bewahren bzw. neu zu beachten? Hatten Mitte der 20er Jahre ‘Abd ar-Rāziq mit seiner These, daß auf das Kalifat verzichtet werden könne,⁴⁰ und Ḥusain mit seiner Idee der eingeschränkten Verwendbarkeit des Koran als historische Quelle⁴¹ mit einigen fest verwurzelten Vorstellungen gebrochen und einen Sturm der Entrüstung ausgelöst, verfolgten liberale Autoren der 30er und 40er Jahre wieder stärker einen spezifisch islamischen Ansatz. In steigender Zahl verfaßten sie nun Arbeiten zur Biographie des Propheten und der ersten Kalifen, wobei sie die Leistungen dieser und anderer Persönlichkeiten des frühen Islam hervorhoben.⁴² Dabei gaben sie auch dem, so hieß es, „orientalischen“ Prinzip der Empfindung gegenüber dem „westlichen“ Prinzip der Vernunft neuen Raum. Dieser Wandel in Beschäftigungsfeld und Argumentations-

³⁹ Der Klassiker auf diesem Gebiet ist Ṭāhā Ḥusains *Mustaqbal al-taqāfa fi Miṣr*, Kairo (*Maṭba‘at al-ma‘ārif*) 1938.

⁴⁰ ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq: *al-Islām wa-uṣūl al-ḥukn: baḥṭ fi l-ḥilāfa wa-l-ḥukūma fi l-islām*, Kairo (*Maṭba‘at Miṣr*) 1925. Vgl. unten, S. 280-81.

⁴¹ Ṭāhā Ḥusain: *Fī š-šīr al-ġāhili*, Kairo (*Dār al-kutub al-miṣriyya*) 1926.

⁴² Die Entwicklung wurde eingeleitet durch Ṭāhā Ḥusains *‘Alā ḥamiš as-sīra* (3 Bde.), Kairo (*Dār al-ma‘ārif*) 1933-38. Einflußreich war Muḥammad Ḥusain Haikals *Hayāt Muḥammad*, Kairo (*Maṭba‘at Miṣr*) 1935. Von ihm folgten *al-Fārūq ‘Umar*, Kairo (*Maṭba‘at Miṣr*) 1945, und *aš-Šiddīq Abū Bakr*, Kairo (*Maṭba‘at Miṣr*) 1945. ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād verfaßte eine Serie über das „Genie“ früher islamischer Persönlichkeiten: *‘Abqariyat Muḥammad*, Kairo (*al-Maktaba at-tiġārīya al-kubrā*) 1942; *‘Abqariyat al-imām ‘Alī*, Kairo (*Maṭba‘at al-ma‘ārif*) 1943; *‘Abqariyat aš-Šiddīq*, Kairo (*Dār al-ma‘ārif*) 1943; *‘Abqariyat ‘Umar*, Kairo (*Maṭba‘at al-istiḳāma*) 1943; *‘Abqariyat Ḥalīd*, Kairo (*Dār iḥyā’ al-kutub al-‘arabiyya*) 1945. Ṭāhā Ḥusain schrieb später über den „Bürgerkrieg“ des frühen Islam: *al-Fiṭna al-kubrā* (2 Bde.), Kairo (*Dār al-ma‘ārif*), Bd. 1: *‘Uṭmān*, 1947, Bd. 2: *‘Alī wa-banūhu*, 1953.

weise ist von Nadav Safran als Ausdruck einer „Orientierungskrise“ beschrieben worden, die damit zu tun habe, daß man sich von den westlichen Vorbildern abzuwenden begann, ohne den intellektuell eher unsichereren Grund, auf den man sich so begab, ausreichend reflektiert zu haben.⁴³ Charles D. Smith hat dieser Behauptung mit der These widersprochen, daß die betreffenden Autoren in jener Zeit keineswegs ohne Orientierung waren, sondern dieselben reformistisch-säkularen Themen wie zuvor, jetzt aber auf eine für traditionsverbundene Muslime leichter annehmbare Weise behandelten. Den Identifikationsfiguren des frühen Islam hätten sie jene Eigenschaften zugeschrieben, an denen es dem arabisch-islamischen Menschen aus ihrer Sicht gefehlt habe.⁴⁴ Diese Form der Argumentation war auch Ausdruck eines Trends, der in der wachsenden Forderung nach einer islamischen Fundierung der Gesellschaft bestand und 1928 zur Gründung der Muslimbruderschaft durch Ḥasan al-Bannā (1906-1949) geführt hatte.

Amīns Beschreibung der Mu'tazila ist im Lichte dieser Situation zu sehen. Anders als bei expliziten Vertretern einer westlich orientierten Modernisierung wie Ḥusain war seine kulturelle Identität durch ein starkes arabisch-sunnitisches Element gekennzeichnet. Dazu kam ein ausgeprägtes Bewußtsein dafür, daß die Zivilisation des Islam größer und reichhaltiger ist als die arabische Kultur und daß sie in Entwicklung und moderner Situation den nicht-arabischen muslimischen Völkern viel zu verdanken hat. Trotz der islamischen Konstanten seines Selbstverständnisses war Amīn aber kein Anhänger des religiösen Lagers, das sich inzwischen an Männern wie Riḍā und al-Bannā orientierte, sondern er vertrat ein liberales und weltoffenes Kulturideal im Sinne der säkularistischen und fortschrittsorientierten Kräfte seines Landes. In seiner Trilogie versucht er daher, die Mu'tazila als Identifikationsobjekt anzubieten, wobei er in ihr Denken diejenigen liberalen Wertvorstellungen und Prinzipien hineinliest, von denen er selbst überzeugt war. Vermittlung zwischen den Anhängern des traditionellen Islam und den säkularen Kräften der Erneuerung, aber auch zwischen den verschiedenen islamischen Schulrichtungen zählte dabei zu seinen Hauptzielen, eine Vermittlung, wie sie sei-

⁴³ Safran 1961, S. 165-80.

⁴⁴ Smith 1973; vgl. Pierre Cachia: *Ṭāhā Husayn: His Place in the Egyptian Literary Renaissance*, London 1956, S. 97-98, 197-98.

ner Meinung nach die Mu‘tazila vorgemacht hatte. Amīn weist die damals verbreitete Annahme zurück, daß die frühen muslimischen Auseinandersetzungen über Fragen wie *ḡabr* und *iḥtiyār* vor allem religiös motiviert gewesen seien. Wie Nyberg sieht er hinter diesen Auseinandersetzungen politische Differenzen verborgen, die er dem Leser auseinanderlegt. An Nyberg angelehnt ist auch seine These eines engen Zusammenhangs zwischen der „ersten“, politisch orientierten Mu‘tazila aus der Zeit während und nach dem Kalifat ‘Alīs und der „zweiten“, stärker theologisch ausgerichteten Mu‘tazila seit ihrer eigentlichen Begründung als Bewegung durch Wāsil und ‘Amr. Beiden Gruppen sei gemeinsam, daß sie sich aus einem Streit verfeindeter Lager hätten heraushalten wollen und zwischen diesen Lagern zugleich zu vermitteln suchten. Daß dies für Amīn mehr bedeutet als nur ein Ergebnis nüchterner wissenschaftlicher Forschung, zeigt sich daran, wie er mittels eines herbeizitierten Koranverses (49/9) wertet: „Und wenn zwei Gruppen von Gläubigen einander bekämpfen, dann stiftet Frieden zwischen ihnen!“⁴⁵

Vermittelnd betätigt sich Amīn auch zwischen dem *kalām* und der griechisch inspirierten muslimischen Philosophie, zwei Bereiche, mit denen auf symbolische Weise das authentische Eigene und das aus dem Westen eindringende Fremde angesprochen sind. Als Medium der Vermittlung dienen ihm die *mutakallimūn* und an erster Stelle die Mu‘tazila: In einer Zeit, in der die junge Gemeinschaft eine große Zahl von Konvertiten integrieren mußte und sich zugleich durch die Islam-Kritik nicht-islamischer Gruppen herausgefordert sah, habe die Schule die im Entstehen befindliche islamische Kultur erfolgreich verteidigt. Weil sich die Mu‘tazila der in der beschriebenen Situation liegenden Bedrohung bewußt gewesen sei, habe sie sich über die Beschäftigung mit der griechischen Philosophie das geistige Rüstzeug, die „intellektuellen Waffen“ der Gegner angeeignet. Das Produkt ihrer Aktivitäten, den *kalām*, beschreibt Amīn als das Resultat innerer und äußerer Faktoren zugleich, das heißt weder als rein islamische Angelegenheit noch als bloße Übernahme von den Griechen. Es handele sich vielmehr um eine Mischung aus beiden Bereichen, wobei der Islam aber den Dreh- und Angelpunkt der Beschäftigung

⁴⁵ Amīn 1929, S. 290-95. Zum politischen Hintergrund des *kalām* vgl. ders. 1933-36, Bd. 3, S. 4-7.

mit der Philosophie abgegeben habe.⁴⁶ Auf ungewöhnlich klare Weise erkennt Amīn zudem an, daß der *kalām* nicht nur, ja nicht einmal in erster Linie Produkt der Araber war. Wäre der Islam rein arabisch geblieben, so schreibt er, hätte es zwar die Ḥārīgīya und die Murğī’a, aber „weder die merkwürdigen Lehren der extremen Schia noch die philosophischen Forschungen und tiefgründigen Theorien der Mu‘tazila“ gegeben.⁴⁷

Vor die Wahl gestellt zwischen den *falāsifa* und den *mutakallimūn*, entscheidet sich Amīn für die *mutakallimūn*. Zwar versucht er zu Beginn des wichtigsten Bandes der Trilogie zum Thema Mu‘tazila noch, über beide Gruppen ein ausgewogenes und positives Urteil zu fällen. Da beschreibt er die *falāsifa* als rationalistische Wahrheitssucher und „gerechte Richter“ und die *mutakallimūn* als von der Religion ausgehende Dialektiker und „treue Anwälte“.⁴⁸ In seiner zusammenfassenden Beurteilung der Schule äußert er dann aber starke Sympathie für den *kalām* und seine herausragenden frühen Vertreter. Den Unterschied zwischen beiden Gruppen zeichnet er dabei als Unterschied im Verhältnis zur eigenen, islamisch geprägten Kultur. So sagt er über die Philosophen, sie seien „zuerst Philosophen und erst dann Leute der Religion (*dīnīyūn*)“ gewesen, die sich religiösen Fragen nur dann zugewandt hätten, wenn die von ihnen vertretenen philosophischen Theorien mit ihnen in Konflikt geraten seien. Und über die Mu‘taziliten sagt er, sie seien „zuerst Leute der Religion und erst dann Philosophen“ gewesen, die sich mit dem griechischen Denken nur dann beschäftigt hätten, wenn dies dem Islam gedient habe. Während sich erstere in ihrem „philosophischen Himmel“ hätten aufhalten wollen und die Religion am liebsten beiseite geschoben hätten, wären da nicht die eifersüchtig wachenden Religionsgelehrten gewesen, hätten sich letztere mit diesen Gelehrten auf konstruktive Weise auseinandergesetzt und seien daher schließlich auch mit ihnen aneinandergeraten. Weil die muslimischen Philosophen die damaligen Realitäten nicht erfaßt hätten, seien sie nur eine „griechische Gesandtschaft in der islamischen Welt“ geblieben, aus deren Sicht die Interessen der Umma meist zweitrangig gewesen seien. Die Mu‘tazila

⁴⁶ Ders. 1929, S. 299-301; ders. 1933-36, Bd. 3, S. 7-9.

⁴⁷ Ders. 1929, S. 303. Über die Hälfte des ersten Bandes von *Duḥā l-islām* widmet er den unterschiedlichen Kulturen der ‘Abbāsidenzeit und ihrer Vermischung; ders. 1933-36, Bd. 1, S. 162-408.

⁴⁸ Ebd., Bd. 3, S. 18-19.

dagegen habe sich mit solch geistiger Isolation nicht abfinden wollen und versucht, einen Platz in der Mitte der Gesellschaft einzunehmen, von dem aus sie die gewünschten Reformen voranbringen und den Menschen geistige Orientierung bieten konnten. Ihre Schriften zeichneten sich zudem durch eine schönere und authentischere Sprache aus als die trockenen und schwer verständlichen Traktate der Philosophen. Den Liberalen seiner eigenen Generation gibt Amīn so auf indirektem Wege zu verstehen: Profitiert vom modernen westlichen Denken, aber behaltet die Füße auf dem Boden der eigenen Kultur, denn sonst wird es euch gehen wie den muslimischen Philosophen: „Ihre Kreise blieben klein, und ihr Einfluß blieb schwach.“⁴⁹

Daß ihre Verteidigung des Islam mit philosophischen Mitteln der Mu‘tazila wenig Respekt gebracht hat, kann Amīn nicht leugnen. Wie er feststellt, ist die Schule trotz ihrer Verdienste von vielen Muslimen regelrecht gehaßt worden.⁵⁰ Die Erklärung dieser Tatsache gerät Amīn zu einer weiteren indirekten Antwort auf Fragen, die in seiner Zeit virulent waren. Mit Blick auf die Methode der Schule geht es dabei um das Verhältnis von Gefühl und Vernunft. Ausführlich beschreibt Amīn den Unterschied zwischen der bildlichen und auf Emotionen abzielenden Sprache des Koran und der kühlen, berechnenden Logik der Theologie. Während der Koran in ergreifenden Formulierungen zur Betrachtung Gottes und seiner Schöpfung aufrufe, strebe die Theologie danach, die koranischen Aussagen mit rationalen Argumenten zu untermauern. Dabei spreche sie nicht wie der Koran den natürlichen Instinkt, das Gefühl und das Herz des Menschen an, sondern hebe die Angelegenheit auf die Ebene der Vernunft, des logischen Denkens und des Kopfes. Sei damit den Ansprüchen der geistigen Elite (*ḥāṣṣa*) Genüge getan, entferne sich die Theologie in diesem Punkt von der naiven Vorstellungswelt der Masse der Gläubigen (*‘āmma*).⁵¹ Die Mu‘tazila habe zwar im Laufe der Zeit „die einfache islamische Lehre (*‘aqīda*) in eine tiefe philosophische Lehre verwandelt“, aber sie habe es nicht verstanden, der Mehrheit der Muslime diese Lehre verständlich zu machen, und sie ihnen statt dessen mit Gewalt aufzuoktroyieren versucht.⁵² Der Diskussion dieses Zusammenhangs, also der *miḥna* und

⁴⁹ Ebd., S. 204-5. Auch auf S. 68 nennt er die Mu‘taziliten „religiöse Reformen“.

⁵⁰ Ders. 1929, S. 301.

⁵¹ Ders. 1933-36, Bd. 3, S. 11-17.

⁵² Ders. 1929, S. 301.

des mu'tazilitischen Beitrags zu ihr, räumt Amīn ausführlich Raum ein. Und in diesen Passagen nimmt er die Schule, ihm zufolge die „Partei der Liberalen“ (*ḥizb al-aḥrār*), mit zuvor nicht dagewesenen Argumenten in Schutz.⁵³

Auch Amīn gilt die Periode al-Ma'mūns und seiner zwei Nachfolger als die große Zeit der Mu'tazila. Als typische Repräsentanten der Schule präsentiert er am Hofe einflußreiche Denker wie an-Nazzām, al-Ġāḥiẓ, Tūmāma und Ibn Abī Du'ād. Zudem sieht er eine weitgehende Übereinstimmung zwischen den Ideen der Mu'tazila und denen al-Ma'mūns, den auch er für seine umfassende Bildung und seine liberale Haltung lobt.⁵⁴ Trotz seiner These, daß der frühe *kalām* eine überwiegend politische Angelegenheit sei, beschreibt er den Entschluß zur *miḥna* als religiös motiviert: Al-Ma'mūn habe seine Untertanen zum rechten Glauben führen wollen, denn er habe sich wie ein Hirte um seine Herde um sie gesorgt.⁵⁵ Von der Mu'tazila sei er in dieser Haltung bestärkt worden, denn sie seien meist der Meinung gewesen, daß nur derjenige wirklich gläubig sei, der an die Lehren des *ʿiṭizāl* glaube. Das Überzeugen eines Muslims von den Grundsätzen des Mu'tazilismus sei für sie der Bekehrung eines Ungläubigen zum Islam gleichgekommen, weshalb sie die Beeinflussung eines Herrschers in die entsprechende Richtung für einen Dienst am Islam gehalten hätten.⁵⁶ Außerdem habe der Kalif die Staatsämter, besonders das wichtige Amt des Richters, nicht in die Hand von Leuten legen wollen, die Irrlehren anhängen und von begrenztem Verstand waren, wovon das Festhalten an der Unerschaffenheit des Koran für ihn eben Ausdruck gewesen sei.⁵⁷ Seine mit der Mu'tazila abgestimmte Entscheidung habe auf gutem Willen und löblicher Absicht beruht, denn beiden sei es unerträglich gewesen zu sehen, daß viele Muslime von der monotheistischen Linie des Islam abwichen. Auf dem Gebiet des Koran habe sich das am klarsten manifestiert, aber es sei in der *miḥna* durchaus auch um die Inhalte

⁵³ Für Amīns Diskussion der *miḥna*: ders. 1933-36, Bd. 3, S. 186-207 (vgl. dazu Verf. 2001, S. 182-86). Für den Ausdruck „Liberalen“: Amīn 1933-36, Bd. 3, S. 17, 203.

⁵⁴ Ebd., S. 163.

⁵⁵ Ebd., S. 171.

⁵⁶ Ebd., S. 165.

⁵⁷ Ebd., S. 168-69. Später (S. 188) fügt er hinzu, daß viele der überprüften Beamten Glaubensschwache, Bestechliche und Wucherer gewesen seien, die nach der Gunst der *ʿamma* geschickt hätten.

des Mu‘tazilismus generell gegangen: die Transzendenz Gottes, die Ablehnung des Anthropomorphismus, die Frage der menschlichen Taten, die individuelle Verantwortung.⁵⁸ Aus Sicht der Verursacher der *miḥna* hätten diese Fragen eng mit Themen zusammengehangen, die für das Leben der Gemeinschaft von größter Wichtigkeit waren. Um das zu verdeutlichen, holt Amīn aus zu einem Lob auf die gesellschaftliche Wirkkraft mu‘tazilitischer Ideen sowie zu einer Klage darüber, daß diese nach dem Scheitern der *miḥna* nicht mehr hätten fruchten können. Ihm zufolge verband die Schule mit der Maßnahme große Hoffnungen, denn auf ihrem Wege

wäre die Mehrheit der Muslime zu Mu‘taziliten geworden. Sie hätten die Einheit Gottes vertreten (*waḥḥadū llāh*) wie diese das taten, und sie hätten an dieselben Prinzipien geglaubt wie sie. Die Muslime wären in ihrem Denken frei geworden, und die Gesetzgeber wären nicht durch die Traditionsgelehrten an den Hadith gebunden gewesen, sondern sie hätten die Vernunft benutzt und die Dinge mit Blick auf das Gemeinwohl betrachtet. An [autoritativen] Texten hätten sie nur den Koran und die allgemein anerkannten Hadithe benutzt. Das Denken der muslimischen Historiker wäre frei geworden, so daß sie sich mit klarer Vernunft und freier Kritik den Ereignissen der islamischen Geschichte zugewandt hätten. Sie hätten die Taten der Prophetengenossen und die der nachfolgenden Generation analysiert und sie nach demselben Maßstab bewertet wie die Taten aller Menschen. Darauf hätten die Denker die Philosophie der Griechen, der Inder und der Perser in Angriff genommen und daraus geschöpft. Sie hätten – darin – ihren Verstand arbeiten lassen und übernommen, was weder dem Koran noch den allgemein anerkannten Hadithen widerspricht. Die Geister der *‘amma* wären frei geworden, und sie hätten keine Angst vor Ginnern gehabt, weil diese unsichtbar sind und [die Existenz von] Dämonen und Hexen unglaublich ist, und es hätte sie im allgemeinen auch keine Angst vor den Geschichten der Abergläubischen (*ḥurāfāt*) gelähmt. Auch Angst vor Gott hätte sie nicht gelähmt, weil Gott in den Augen der Mu‘tazila kein tyrannischer Gott ist, sondern sich den Gesetzen der Gerechtigkeit verpflichtet hat. Denn Gerechtigkeit ist sein Weg und unser Weg, sein Gesetz und unser Gesetz. Zudem hätten die Menschen daran geglaubt, daß sie ihren Willen kontrollieren und in der Lage sind, Gutes und Schlechtes zu tun: Was von ihnen Gutes ausgeht, ist ihr Werk und entspringt ihrem Willen; und was von ihnen Schlechtes ausgeht, ist ihr Werk und entspringt ihrem Willen. Dafür erhalten sie dann Lohn bzw. Strafe. So hätte sich niemand auf das Schicksal (*qadar*) berufen, und weder hätte der Übeltäter mit Beloh-

⁵⁸ Ebd., S. 186-87.

nung noch der Wohltäter mit Strafe gerechnet, sondern [sie hätten] mit der Sanktionierung des Guten mit Gutem und des Schlechten mit Schlechtem [gerechnet]. So hätten sich in der Welt die guten Taten vermehrt und die schlechten verringert, denn die Ungewißheit über die [jenseitigen] Folgen [diesseitigen Handelns] und der Glaube des Menschen daran, daß ihm schlechte Taten vielleicht vergeben werden und er für gute vielleicht bestraft werden kann, schwächen seinen Glauben an Gut und Böse. [Die Mu‘tazila] sagte: Wenn diese Grundsätze sich unter den Menschen verbreiten, wenn die Regierung sie eine Zeit lang anwendet und sie den Herzen der Menschen eingibt und wenn sie dann gewohnheitsmäßig nach ihnen handeln und ihre Kinder danach erziehen, wird die Welt des Menschen zur besten aller Welten; ertragen wir also die Übel der *miḥna* und lassen einige Opfer dahingehen, denn der Zweck heiligt die Mittel, und die Wahrheit erreicht man nur, wenn man sich auf viel Unrecht einläßt.⁵⁹

Die von den „Liberalen“ der frühen ‘Abbāsidenzeit angestrebte beste aller Welten wollten die Liberalen Amīns eigener Generation aus seiner Sicht natürlich auch. Um mit den eigenen Plänen nicht zu scheitern, waren aus dem Schicksal dieser geistigen Vorläufer also Lehren zu ziehen. Denn während die Mu‘tazila ein in vielen Punkten überzeugendes und fortschrittliches Denken anzubieten hatte, hatte sie doch auch vorgemacht, wie man sich durch unkluges und moralisch falsches Verhalten ins gesellschaftliche Abseits manövriert. So sei die *miḥna* nicht nur auf ganzer Linie gescheitert, sondern nach ihrer Aufhebung durch al-Mutawakkil (laut Amīn „einer der ungerechtesten Kalifen“) sei es zu einer „heftigen Reaktion“ von Seiten der ḥanbalitisch dominierten Traditionsgelehrten gekommen. Im Laufe weniger Jahrzehnte hätten sie es geschafft, alle Kultur, Wissenschaft und Lebensfreude aus Bagdad und großen Teilen des Reiches zu vertreiben. Sie hätten sich an ihren früheren Peinigern gerächt und die Mu‘tazila mit populären und emotionalen Argumenten verunglimpft. Hierdurch und durch die natürliche Abneigung der Menschen gegen die Mächtigen habe der Ruf der Schule irreparablen Schaden genommen, so daß der Mu‘tazilismus samt seinen großen geistigen und sozialen Zielen untergegangen sei. Erstarrung (*ḡumūd*), Unterwerfung (*taslīm*) und blinde Nachahmung (*taqlīd*) seien die Folge gewesen. Das muslimische Geistesleben habe an Reichtum und Erneuerungskraft verloren, wogegen auch die realitätsfernen *falāsifa* nicht mehr viel hätten ausrichten können, und die geistige

⁵⁹ Ebd., S. 196-97.

Autorität sei in die Hand der konservativen Hadithgelehrten übergegangen. All das wäre vermeidbar gewesen, denn ohne die *mihna*, jenen fatalen Fehler der Mu‘tazila, wäre die Geschichte des Islam anders verlaufen und die Muslime hätten heute „eine andere und schönere Färbung als die, die sie haben“. ⁶⁰

Worin lag dieser Fehler nun aber genau, abgesehen von der Anwendung von Gewalt? Was war der Denkfehler, der dieser Gewaltanwendung zugrunde lag und den es in der Gegenwart nicht zu wiederholen galt? Amīns Antwort auf diese Frage behandelt das Verhältnis zwischen der kleinen Schicht der philosophisch (lies: westlich) gebildeten Elite auf der einen Seite und der Mehrheit der ungebildeten und dem Islam auf besonders emotionale Weise verbundenen Muslime auf der anderen, außerdem das Verhältnis zwischen den liberalen und den konservativen Kräften des Islam. Das geschieht in einem Ton der Vermittlung, durch den sich in der Gegenwart beide Seiten angesprochen fühlen sollen. Seine Überzeugung von der Richtigkeit eines rationalistischen und liberalen Denkens gibt Amīn dabei nicht preis, denn er stimmt auf inhaltlicher Ebene – zumindest hier – der Mu‘tazila voll und ganz zu. Was aber die praktische Ebene betrifft, so sieht er bei den Vertretern der Schule und ihren ‘abbāsiden Förderern ein schweres Mißverständnis über die Natur des Menschen und der Gesellschaft. Denn so sehr die Mu‘tazila mit ihrer Erschaffenheitsidee und anderen Thesen im Recht gewesen sei, so sehr habe sie sich in der Annahme geirrt, daß es notwendig und praktikabel sei, jedem einzelnen Muslim die Anerkennung ihrer abstrakten Lehrsätze abzuverlangen. Obwohl es durchaus schwerfalle, diese Tatsache zu akzeptieren, sei das geistige Potential der Menschen eben verschieden, und so bleibe dem Wissenden nur, das naive Religionsverständnis einfacher Leute hinzunehmen. Schließlich habe schon der Prophet akzeptiert, daß eine Sklavin auf den Himmel zeige, um Gottes Aufenthaltsort anzugeben, und er habe nicht versucht, sie darüber aufzuklären, daß sich Gott aufgrund seiner Transzendenz nicht an einem bestimmten Ort aufhalten könne. Ein solcher Versuch wäre, wie es in der islamischen Rechtswissenschaft heißt, die absurde „Verpflichtung zu etwas Unerfüllbaren“ (*taklīf bi-mā lā yuṭāq*). ⁶¹

⁶⁰ Ebd., S. 197-204; vgl. ebd., S. 70.

⁶¹ Ebd., S. 191.

Die menschliche Natur besser verstanden habe die konservative Opposition, denn sie habe erkannt, daß die Masse der Gläubigen nicht dazu in der Lage war, die Idee der Erschaffenheit des Koran geistig nachzuvollziehen. Klingt diese Aussage versöhnlich, ist sie nur hinsichtlich eines Teils der Opposition so gemeint. Denn Amīn unterscheidet hier zwischen jenen, die der Mu‘tazila aus Taktik, und jenen, die ihr aus Überzeugung widersprochen hätten. Während er die erste Gruppe für ihre Weitsicht lobt, äußert er sich höchst abfällig über die Dummheit der zweiten. So sagt er von ersterer, daß sie der Erschaffenheitsidee insgeheim zugestimmt habe, aber der Meinung gewesen sei, daß man diese Dinge nicht vor der ‘amma ausbreiten solle: Bringe man einem einfachen Gläubigen bei, der Koran sei erschaffen, bleibe bei ihm nichts hängen als dessen Entsakralisierung, und eine solche Schwächung des Glaubens der Mehrheit der Muslime sei um jeden Preis zu vermeiden.⁶² Solch wohlüberlegtes strategisches Verhalten unterstellt Amīn selbst Aḥmad Ibn Ḥanbal, der für sein Festhalten an der Unerschaffenheit des Koran Haft und Folter in Kauf nahm.⁶³ Während er dieses Opfer aus Sorge um den Glauben der einfachen Menschen auf sich genommen habe, sei ein Teil seiner Anhänger aus „Engstirnigkeit und Verstandesschwäche“ heraus so weit gegangen, im Widerspruch gegen die mu‘tazilitische Lehre noch jedes einzelne Koranexemplar, ja selbst den vom Menschen rezitierten Koran als ewig und ungeschaffen zu bezeichnen. Die Bewunderung der ‘amma sei ihnen für solche Übertreibungen zwar sicher gewesen, denn die einfachen Leute liebten es, wenn sich eine Gruppe selbsternannter Gelehrter mit religiösen Argumenten dem Staat entgegenstelle, doch mit logischem Denken habe das nichts mehr zu tun.⁶⁴

Nicht in der Sache lag die Mu‘tazila für Amīn also daneben, sondern in der Art ihrer Vermittlung. Als liberale Partei hätte sie erkennen müssen, daß der Mensch innerhalb der Grenzen des Islam und unabhängig von staatlicher Bevormundung frei sein müsse zu glauben, was er für richtig halte. Die Frage nach der Natur des Koran sei nun einmal keine Frage von Glauben und Unglauben, sondern ein Problem, das jeder gemäß seinen geistigen Kapazitäten beant-

⁶² Ebd., S. 189.

⁶³ Ebd., S. 191, 193-94, 195. Ähnlich hatte schon ‘Abduh (*A‘māl*, Bd. 3, S. 393-94) argumentiert.

⁶⁴ Amīn 1933-36, Bd. 3, S. 40, 188, 191, 193-95.

worten dürfe. Zur Anerkennung eines Menschen als Muslim reiche seine Artikulation des Glaubensbekenntnisses. Solange dadurch keine andere Person Schaden nehme, solle man dem einfachen Gläubigen seine naive Sichtweise also verzeihen. Das einzige Mittel, ihn von seinem Irrtum zu überzeugen, sei seine behutsame Erziehung und das richtige Argument. Durch Folter lasse sich die Wahrheit nicht verbreiten, da jede Gewalt Widerstand hervorrufe.⁶⁵ Und so habe al-Ma‘mūn schwer geirrt, als er das Kalifat mit dem Amt eines Lehrers verwechselte und eine ausführlich zu erläuternde wissenschaftliche Theorie einfach per Dekret verordnete. Das Unheil, das er damit heraufbeschwor, habe allen Muslimen zum Nachteil gereicht, denn wie jede Gemeinschaft bedürfe der Islam eines Zusammenspiels liberaler und konservativer Kräfte: „Die Mu‘taziliten hätten die Menschen dazu angetrieben, Vernunft und Denken zu nutzen; sie wären den Menschen mit ihrer Fackel vorausgegangen und hätten mit ihrem Licht den Weg geleuchtet. Und die *muḥaddithūn* hätten die ererbten Bräuche und Traditionen bewahrt, indem sie sich an die Fersen der Mu‘tazila geheftet und sie davon abgehalten hätten, vorzupreschen und die anderen abzuhängen. So hätte sich die Umma langsam aber stetig nach vorne entwickelt.“ Die Tatsache, daß die eine Seite freie Bahn bekam und die andere daniederging, habe schweren Schaden verursacht.⁶⁶ Beim Tod der Mu‘tazila, so Amīns vielzitatierter Schlußsatz, handele es sich daher um „eines der größten Unglücke der Muslime, die hier gegen sich selbst gesündigt haben“.⁶⁷

d) *Amīns Skepsis gegenüber der rationalen theologischen Spekulation*

Amīns Diskussion der *miḥna* leistete einen wichtigen Beitrag zur Rehabilitierung der Mu‘tazila. Die gewaltsame Verfolgung der Konservativen stellte für ihn – wie für viele – das entscheidende Ereignis in der Geschichte der Schule dar. Wegen ihres Rufs als häretische und intolerante Partei war jede explizite Bezugnahme auf mu‘tazilitische Denkweisen bis dahin ein Wagnis. Amīns in der Sache kritische, im Ton aber nachsichtige und um Verständnis werbende Darstellung rückte die Schule in ein ganz neues Licht. Dabei

⁶⁵ Ebd., S. 164, 192.

⁶⁶ Ebd., S. 202-3.

⁶⁷ Ebd., S. 207: *min akbar maṣā’ib al-muslimīn maut al-mu‘tazila, wa-‘alā anfasihim ḡanau.*

ging es nicht nur um die Mu'tazila. Sein Versuch, die Rolle der Schule in der *miḥna* in einem Spannungsfeld aus guten Absichten und katastrophalen Folgen zu erklären, muß als ein Bemühen um Ausgleich zwischen den liberalen und den konservativen Kräften in der eigenen Gesellschaft gesehen werden. Amīns Bericht ist eine Art Lehrstück, in dem auf exemplarische Weise und mittels eines starken Elements der Imagination gezeigt wird, wie sich die liberalen Kräfte der arabisch-islamischen Welt im Lichte ihrer modernen Herausforderungen verhalten sollten, wenn sie nicht erneut scheitern wollen: offen gegenüber westlichen Einflüssen, aber den eigenen kulturellen Wurzeln treu; vertrauend auf die Vernunft, aber rücksichtsvoll gegenüber den religiösen Gefühlen der Menschen; Fortschritt und Veränderung anstrebbend, aber realistisch hinsichtlich des Machbaren; bei aller Chance zur Machtausübung durch die Besetzung einflußreicher gesellschaftlicher Positionen frei von Zwang und Gewalt im Umgang mit inneren Kontrahenten.

Legt Amīn den Liberalen seiner Zeit nahe, sich mit der Mu'tazila zu identifizieren, hat er dabei vor allem die behaupteten Ziele der Schule und ihre Haltung zur Vernunft im Sinn. Außerdem denkt er an die besondere Situation, in der sich die „liberale“ mu'tazilitische Partei in ihrem Konflikt mit den konservativen Richtungen des Islam befand. Die inhaltlichen Aspekte des Mu'tazilismus werden von Amīn zwar ebenfalls äußerst positiv beurteilt. So gibt er der Schule auf theoretischer Ebene Recht, während er ihren Gegnern auf praktischer Ebene Recht gibt: „Leute wie al-Ma'mūn, al-Wāṭiq und Aḥmad Ibn Abī Du'ād waren treu in ihren Ansichten. Sie hielten das, was sie sagten, für die Wahrheit; und ich stimme mit ihnen überein, daß das die Wahrheit ist. Doch ich stimme nicht mit ihnen überein, daß man jede Wahrheit auch jedem Menschen mitteilen muß; und ich stimme auch nicht damit überein, daß man den Menschen vorzuschreiben hat, was man selbst für die Wahrheit hält.“⁶⁸ Die Annahme, daß solche Aussagen den Wunsch Amīns nach einer theologischen Erneuerung des Mu'tazilismus reflektieren, greift aber wohl zu kurz. Rückblickend erkannte er der Schule zwar beachtliche Leistungen zu. Er hielt den *kalām* und seine mu'tazilitischen Vertreter aber nur für begrenzt dazu in der Lage, die religiösen Bedürfnisse der Menschen zu befriedigen und so die Religion eine ihrer wichtigsten sozialen

⁶⁸ Ebd., S. 194.

und psychologischen Aufgaben erfüllen zu lassen. Der *kalām*, dem er im Vergleich zur muslimischen Philosophie so gute Noten gegeben hatte, kam in seinem Gesamturteil nämlich nicht immer mit einem so positiven Urteil davon. Denn als der rationalistischen, kopfbetonten Denkrichtung des Islam fehlte ihm aus Amīns Sicht das Element der religiösen Empfindung und Erfahrung. William Shepard spricht mit Blick darauf von Amīns ambivalenter Einstellung und seiner „negative attitude“ gegenüber der gesamten Disziplin.⁶⁹ Skepsis gegenüber dem *kalām* gab es im Islam seit Jahrhunderten, und Spuren davon finden sich auch in al-Qāsimīs Kritik an den wechselseitigen Beziehungen des Unglaubens durch die *mutakallimūn* aller Couleur.⁷⁰ Amīn steht deutlich in dieser Tradition,⁷¹ denn obwohl er sich für die rationalistische Konsequenz des Mu‘tazilismus begeistern kann, wird dies durch sein generelles Urteil über die Rolle und die Leistungen der *mutakallimūn* innerhalb der islamischen Geistesgeschichte stark abgeschwächt.

In den deskriptiven Teilen seiner Arbeit beschreibt Amīn die Lehren der Mu‘tazila, darunter ihr „philosophisch“ verstandener *tauhīd*, ihr Begriff des ‘*adl* und ihre Argumente zur Erschaffenheit des Koran, mit viel Verständnis.⁷² Der Text ist an diesen Stellen um Objektivität bemüht, und einzig zum Komplex der menschlichen Taten sagt Amīn seine eigene Meinung. Hier bezeichnet er al-Aš‘arīs Theorie der Aneignung (*kasb*) als bloße Neuformulierung des Determinismus (*ṣakl ḡadīd fī t-ta‘bīr ‘an al-ḡabr*); und von Ibn Rušds Unterscheidung zwischen dem internen Willen des Menschen und den externen Faktoren, die diesen Willen beeinflussen, sagt er, daß sie auf eine philosophische Form des Determinismus (*al-qawl bi-l-ḡabr al-falsafī*) hinauslaufe.⁷³ Die politischen Lehren der Mu‘tazila behandelt er separat und ebenfalls in einem Ton der Neutralität, wenn auch nicht ohne Sympathie für die mu‘tazilitische Bereitschaft, die

⁶⁹ Shepard 1982, S. 171-74. Er zitiert (S. 171) Amīn aus einem seiner Essays mit: „If one investigates religion by pure reason, the result is neither religion nor philosophy, but a trivial thing [*ṣai’ tāfīh*] called ‘the science of *kalām*’“; Aḥmad Amīn: „*Sultān al-‘aql ‘inda Abī l-‘Alā*“, in: ders. 1940-56, Bd. 6, S. 107-24, hier S. 124. Vgl. Shepard 1982, S. 177, 180-81, 183, 188-89, 204-5.

⁷⁰ Mit Blick auf al-Ġazā‘irī vgl. Weisman 2000, S. 175-81, 185.

⁷¹ Vgl. Amīn 1945-55, Bd. 4, S. 89-90, 100-1, 233.

⁷² Ders. 1933-36, Bd. 3, S. 21-67. Zur Erschaffenheit des Koran außerdem S. 161-63.

⁷³ Ebd., S. 57-58.

Taten der Prophetengenossen und der Vertreter der nachfolgenden Generation so kritisch zu hinterfragen wie die anderer Menschen auch.⁷⁴ Zudem hebt er die Existenz einzelner Mu‘taziliten hervor, die trotz ihrer schiitischen Neigungen auf Ausgleich und die Vermeidung bewaffneter Konflikte bedacht waren.⁷⁵

Seiner systematischen Darstellung läßt Amīn eine ausführliche „Kritik und Analyse“ des mu‘tazilitischen Denkens folgen. Zunächst lobt er hier das weitgehende Vertrauen der Schule in die Vernunft, ihre intellektuelle Kühnheit, ihre logischen und wissenschaftlichen Argumente, ihren Willen zur Abstraktion und ihren Glauben an die Freiheit der Forschung.⁷⁶ Positiv beurteilt er auch das mu‘tazilitische Festhalten an Handlungsfreiheit und Verantwortlichkeit, die Zurückweisung des Prädestinationsglaubens, die Idee eines der Gerechtigkeit verpflichteten Gottes und das Vorziehen der Vernunftargumente (*al-ma‘qūl*) vor den Traditionsargumenten (*al-manqūl*) in der Koranexegese und im Umgang mit dem Hadith.⁷⁷ Kritisch geht er dann aber auf die Tatsache ein, daß die Schule der Methode des „Analogieschlusses vom Sichtbaren auf das Unsichtbare“ (*qiyās al-ġā‘ib ‘alā š-šāhid*) zu weitgehend und unbedacht gefolgt sei. Es sei ein schwerer Fehler anzunehmen, daß die Gesetze und Werte, die in der Welt des Menschen gälten, auch auf Gott zutreffen müßten. So habe die Mu‘tazila nicht ausreichend bedacht, daß der Begriff der Gerechtigkeit, dem sie Gott unterwarf, ein der menschlichen Erfahrung entnommener und mithin relativer Begriff sei, der sich im Laufe der Zeit verändere, denn „was im Mittelalter gerecht war, gilt heute als ungerecht“. Das gelte selbst für den Begriff der Vernunft, der vom Erfahrungshorizont des Menschen abhängе. Doch Amīn nimmt die Schule auch hier in Schutz, bezeichnet er ihr Übertreiben in den Bereichen Vernunft und Willensfreiheit doch als natürliche Reaktion auf das Übertreiben jener, die sich nur an die Autorität Gottes und der Texte gehalten hätten. Bei ihnen sei der Mensch wie „eine Feder im Wind oder ein

⁷⁴ Ebd., S. 75.

⁷⁵ Ebd., S. 77-80, 83-84.

⁷⁶ Ebd., S. 68-69.

⁷⁷ Ebd., S. 72. Zum Hadith: S. 85-88, wo Amīn mit sichtlicher Freude Berichte zitiert, nach denen Mu‘taziliten nicht an Geister und Dämonen glauben und deshalb auf Einbrecher, die sich als solche ausgäben, nicht hereinfielen. Zur Frage der Prädestination zitiert er einen „hübschen Ausspruch“, wonach die Aš‘ariten Tricktrack- und die Mu‘taziliten Schachspieler seien, weil sich erstere auf das Schicksal und letztere auf ihr eigenes Denken verließen (S. 89).

Stück Holz auf dem Meer“; und das Übertreiben im Gebrauch der Vernunft sei immer noch besser als das Übertreiben im Gegenteil, denn wenn sich ein muslimischer Jurist oder Ethiker auf die Vernunft stütze, ermögliche ihn das, in einer vom Text nicht eindeutig gelösten Frage ausgehend von eigenen Überlegungen und mit Hilfe des jeweils gültigen Gerechtigkeitsbegriffs selbständig zu urteilen.⁷⁸

Schwerer wiegt Amīns Kritik am generellen Geist der Mu‘tazila. Als „philosophisch“ vorgehende Denker hätten sie aus der Religion ein System rationaler Theorien und logischer Beweise gemacht und dabei den Charakter von Religion gründlich mißverstanden: „Religion erfordert lebendiges Empfinden mehr als logische Regeln. Sie ist nicht zu vergleichen mit mathematischen Fragen und geometrischen Theorien, die von der Vernunft aufzulösen sind und damit basta. Denn zusätzlich erfordert Religion Emotion, die zur Tat antreibt, und Glaubenshitze, die zur Gottesfürchtigkeit motiviert.“ Das mu‘tazilitische System, dessen Struktur die späteren *mutakallimūn* übernommen hätten, sei ein gutes Denksystem, aber schwach an Geist (*nizām ḡayyid at-taḡkār da‘īf ar-rūḥ*). Es überbetone die Vernunft und unterschätze das Gefühl. Anders sei das im Sufismus, der über „Emotion und Gefühl, aber keine Logik“ verfüge. Daß der *kalām* allein den Bedürfnissen der Gläubigen nicht gerecht werde, liege daran, daß dem Menschen in rationalistisch-theologischen Systemen meist ein „negativer“, also passiver Platz zugewiesen werde, was man bei der Mu‘tazila daran sehe, daß von ihren fünf zentralen Prinzipien die ersten vier keinerlei menschliche Aktivität erforderten: Hier gehe es einzig um die Betonung von Gottes Transzendenz und die Bestimmung seines Verhältnisses zu den gehorsamen bzw. ungehorsamen Menschen. Nur das fünfte Prinzip, *al-amr bi-l-ma‘rūf wa-n-nahy ‘an al-munkar*, rufe zu aktivem Handeln auf. Anstatt individueller Religiosität stehe hier aber die Kontrolle der Mitmenschen im Mittelpunkt.⁷⁹

Die Übergriffe der Mu‘tazila gegen ihre Gegner sind für Amīn somit mehr als eine zufällige Verirrung. Zwar meint er, daß ohne diesen Fehler die islamische Geschichte anders verlaufen wäre und die Schule positiv auf die Gesellschaft hätte einwirken können. Aber die *miḥna* ist für ihn zugleich logische Folge einer Geisteshaltung,

⁷⁸ Ebd., S. 69-71; vgl. ebd., S. 52-53.

⁷⁹ Ebd., S. 72-73.

die davon ausgeht, daß Glauben und Heil eines Menschen in seiner Anerkennung bestimmter theoretischer Dogmen liegen. Natürlich ließe sich diese Kritik auf den gesamten *kalām* übertragen, aber es war für Amīn doch die Mu'tazila, die das Prinzip, das sich Gezielende zu befehlen und das Verwerfliche zu verhindern, zu einem Eckpfeiler ihres Denkens erhob und dabei im Kern mißverstanden: Mit dem koranischen Aufruf sei gemeint, ein Auge auf die Regierung zu haben, sie für Fehlverhalten zu kritisieren und sich im Falle extremer Ungerechtigkeit gegen sie zu erheben. Es bedeute nicht, eine „Regierung innerhalb der Regierung“ zu bilden und die Menschen zur Anerkennung der eigenen Glaubenssätze zu zwingen. Wenn sich jeder zur Regierung erkläre und sich anmaße, anderen mit Gewalt seine Privatmeinung abzuverlangen, führe das notwendigerweise zu Anarchie und Chaos. Allein in Dingen, deren Ablehnung Konsens sei, wie Diebstahl, Mord und Unzucht sei es legitim, besagtes Prinzip anzuwenden. Sobald es um das richtige Dogma gehe, das ja auch unter Muslimen umstritten sei, müsse die Auseinandersetzung auf friedliche Diskussion und Mission beschränkt bleiben. Nach dem Ende der *miḥna* habe die Mu'tazila ihre Interpretation des *amr bi-l-ma'rūf* am eigenen Leibe zu spüren bekommen.⁸⁰

Über diese allgemeine Beurteilung des *kalām* und der Mu'tazila hinaus bei Amīn Antworten auf konkrete theologische Fragen zu suchen, wäre ein wenig ergiebiges Unternehmen. Er ist, so Shepard, „clearly less concerned with the specific tenets of the Mu'tazila than with the general character of their venture“. Shepards Überblick über Amīns Sicht auf die fünf Grundprinzipien des Mu'tazilismus zeigt ein kontextabhängiges Schwanken und, gerade in seinen späteren Schriften, eine Neigung zu den Positionen der Aš'arīya.⁸¹ Amīns Wertschätzung für die Mu'tazila scheint daher weniger mit ihren konkreten dogmatischen Formulierungen zu tun zu haben als damit, daß er sich bestimmte ihrer Eigenschaften für die Gegenwart wünscht: Rationalität, Wissenschaftlichkeit, Streben nach Vermittlung, Offenheit für fremde Methoden des Denkens, Willen zu *iğtihād* und Kreativität, Gesellschaftsverbundenheit, soziale Relevanz des Denkens, Einsatz zur Verteidigung des Islam sowie Betonung der Ethik. In der Moderne, so sagt er, kämen viele dieser Punkte erneut

⁸⁰ Ebd., S. 73-75.

⁸¹ Shepard 1982, S. 182-88.

zum Tragen, denn in der Renaissance (*nahḍa*) der arabisch-islamischen Welt sei „ein bestimmter Farbton des *ī‘tizāl*“ zu erkennen. Es ist deutlich, daß Amīn diese Entwicklung begrüßt, doch er scheint auch warnen zu wollen: Anders als die Mu‘tazila hielten die Vertreter der Nahḍa ihre Lehren nämlich nicht für einen Ausdruck der Religion, sondern für die reine Vernunft und wendeten sich dabei häufig gerade gegen die Religion.⁸² Die Balance zwischen den Kräften des Fortschritts und denen der Tradition scheint so einmal mehr bedroht.

Wünscht sich Amīn also mitunter eine „neue Mu‘tazila“, ⁸³ meint er damit nicht unbedingt eine Wiederbelebung des Mu‘tazilismus im theologischen Sinne. Theologie ist eine Disziplin, die er erstens selbst nicht betrieb und mit der er sich zweitens nicht voll identifizieren konnte. Im *kalām* sah er vor allem die Anwendung rationaler bzw. „philosophischer“ Prinzipien in der Religion. Die einfache, emotional formulierte Botschaft der Propheten sei so auf ein abstrakteres Niveau gehoben worden, wobei sie an Direktheit eingebüßt habe. Die Herausbildung der Disziplin sei einem Entwicklungsgesetz vom Einfachen zum Komplizierten gefolgt.⁸⁴ Und da er den Geist trainiere, ein Bewußtsein für fremde Formen des Denkens schaffe und den Islam im Bedarfsfall gegen diese verteidige, habe der *kalām* durchaus eine positive Funktion erfüllt. Zudem habe er den Weg zur Beschäftigung mit der Philosophie geebnet. Im Vergleich zu den *falāsifa*, die das griechische Denken meist nur übernommen, kommentiert und an die islamische Situation angepaßt hätten, hält Amīn die *mutakallimūn* für die authentischeren Denker, da sie neben der Religion immer auch die Interessen der Gesellschaft im Auge gehabt hätten. Ihre Auseinandersetzungen über theologische Fragen hätten die Gemeinschaft aber gespalten, und da die rationale Formulierung der Religion Geist und Herz der Menschen schwäche, habe sie den Muslimen am Ende sogar geschadet.⁸⁵ Weil Amīn die spaltende Kraft theologischer

⁸² Amīn 1933-36, Bd. 3, S. 207. Vgl. oben, S. 63-64.

⁸³ Mit Blick auf eines seiner Essays schreibt Shepard (1982, S. 189): „Aḥmad Amīn speaks of the need for a new Mu‘tazila and ‘beside them’ new *mujtahids*“. In dem Essay ist aber nicht von „neuen Mu‘taziliten“ die Rede, sondern von der Notwendigkeit einer Dominanz der Vernunft nach Art der Mu‘tazila (*lā budda min ḡalabat tā‘īfatīn min al-muslimīn yaqūlūna bi-sulṭān al-‘aql kamā yaqūlu l-mu‘tazila*); Amīn: „*Asbāb inḥitāt at-taqāfa ‘inda l-muslimīn fī l-qurūn al-wustā*“, in: ders. 1940-56, Bd. 9, S. 9-11, hier S. 10.

⁸⁴ Ders. 1933-36, Bd. 3, S. 2-3.

⁸⁵ Ebd., Bd. 1, S. 367.

Debatten im Alter zunehmend bewußt wurde, legte er die Betonung später mehr auf die integrative Funktion von Religion. So fragt er im posthum erschienen letzten Band seiner Trilogie nach dem Nutzen der theologischen Auseinandersetzung der Muslime. Und sein Urteil lautet, daß ihr Gewinn an Beweglichkeit, Tiefgang und Bildung mit einem Verlust an Liebe und Eintracht habe bezahlt werden müssen. Durch Ressentiment, Haß und Gewalt seien der Gemeinschaft Kräfte verloren gegangen, die, „wären sie vereint gewesen, genützt hätten und, da sie gespalten waren, untergingen“. Insgesamt seien die Verluste größer gewesen als der Gewinn, was der Zustand der modernen arabisch-islamischen Welt deutlich zeige.⁸⁶

e) *Die „Wiederbelebung des mu'tazilitischen Geistes“ als Mittel zur Hervorbringung von Wissenschaftlichkeit und Fortschritt bei Zuhdī Hasan Ġarallāh und Qadrī Ḥāfiẓ Ṭūqān*

Daß Amīn sich nicht selbst theologisch betätigte, mag man bedauern. So meint Shepard, daß Amīns Zuordnung der Religion zum Bereich des Gefühls statt zu dem der Vernunft eine innere Spaltung des Menschen provoziere, und spricht von dem Versuch, der Religion angesichts des raschen wissenschaftlich-technischen Fortschritts einen eigenen Bereich und eine eigene Quelle der Autorität zu sichern. Dieser Versuch sei psychologisch nachvollziehbar, für einen anspruchsvollen Geist wie Amīn aber nicht ausreichend. Denn erst die systematisch-theologische Zusammenführung beider Bereiche, Vernunft und Gefühl, erschaffe im denkenden Menschen die geistige Integrität, die es brauche, um sich mit Symbolen und Inhalten der eigenen Religion ernsthafter als nur äußerlich identifizieren zu können. Obwohl Amīn die strukturelle Unfähigkeit der arabisch-islamischen Gesellschaften zu Kreativität treffend erkannt habe, sei auch er über die eigenen kulturellen Vorgaben nicht entschieden hinausgegangen: „A genuine Islamic creativity in the modern world will demand more than just a thorough education in the Islamic and modern tradition.“⁸⁷ Die Forderung nach einer präziseren theologischen Position reflektiert aber nicht nur, wie Shepard selbst einräumt, einen typisch christlichen Standpunkt, sie erkennt wohl auch die Situation, in der sich das arabisch-islamische Denken zu Amīns Zeit

⁸⁶ Ders. 1945-55, Bd. 4, S. 234.

⁸⁷ Shepard 1982, S. 204-5; vgl. ebd., S. 189.

befand: Bestandsaufnahme, rückblickende Analyse und Bewertung, Vergleich und vorsichtiges Zusammenführen des eigenen Erbes mit den aus dem Westen eindringenden Sichtweisen und Methoden lauteten einige der Hauptaufgaben, vor denen Amīns Generation stand und die er als Historiker und Wissenschaftler auf seine Weise zu lösen versuchte. Seine Beschreibung der arabisch-islamischen Geistesgeschichte markiert eine Phase der Selbstvergewisserung, Aufarbeitung und Erschließung, die wohl nur die Grundlage schaffen konnte für erneuertes eigenes Denken. Es liegt in der Natur der Renaissance, daß die Kulturschaffenden sich zu Überliefertem neu in Beziehung setzen. Dabei geben sie der Vergangenheit eine neue Struktur und unterwerfen sie den Kategorien der Gegenwart, was an sich schon einen nicht zu unterschätzenden Akt der Kreativität darstellt.

Zudem stand Amīn verglichen mit manchen Arbeiten, die er mit seiner Trilogie inspirierte, der Religion sehr positiv gegenüber. Denn viele säkulare Autoren, die seine Ideen aufgriffen, zeichneten die Mu'tazila in zunehmendem Maße als Vorkämpferin von Idealen und Konzepten, die mit einem Nichtbeachten oder Zurückdrängen der Religion mehr zu tun hatten als mit ihrer Stärkung oder theologischen Neuformulierung. Daß sie dabei für eine bestimmte theologische Gruppierung aus der arabisch-islamischen Vergangenheit Partei ergriffen, bedeutete für sie keinen Widerspruch. Ihnen war klar, daß in ihrer religiös geprägten Gesellschaft eine kulturelle Erneuerung nur dann wirklich erfolgreich sein konnte, wenn die Kritik an den fortschritthemmenden Phänomenen des Islam den Kern der Religiosität der meisten Menschen nicht in Frage stellte. Im säkular-liberalen Lager hatte diese Einsicht seit den genannten Auseinandersetzungen der 20er Jahre an Einfluß gewonnen. Sie lag den erwähnten Schriften zu islamischen Themen aus den 30er und 40er Jahren zugrunde. Und sie kommt in Arbeiten der 50er Jahre wie dem wegen seiner Betonung der Handlungsfreiheit mitunter als promu'tazilitisch verstandenen Jesus-Roman „Die ungerechte Stadt“ des Ägypters Muḥammad Kāmil Ḥusain zum Ausdruck, der eine seiner Figuren sagen läßt: „Die Reform wird am ehesten dann Erfolg haben, wenn sie der Realität nahe ist. Und die überschwengliche Reform, die weit über der Situation der Menschen steht, hat keine Hoffnung auf Erfolg. Der wahre Reformier steht nur etwas über den Menschen. Er muß wissen, daß die Zeit einer der bedeutendsten Faktoren von Reform ist. Weder Propheten noch Götter können das vernachläss-

sigen. Die Botschaft, die den Menschen vielleicht in Tausenden von Jahren von Nutzen ist, wird ihnen zum Verhängnis, wenn sie nach ihr handeln, ohne daß ihre Seelen dafür bereit sind.“⁸⁸

In ihrem Versuch, für die Propagierung ihrer Ziele die Geschichte und Symbolik des Islam nutzbar zu machen, hatten die Liberalen zunächst an die Zeit des Propheten und seiner unmittelbaren Nachfolger angeknüpft. Amīns Darstellung der Mu‘tazila trug dazu bei, daß die Reihe der Ahnen, an denen sich liberale Werte festmachen ließen, um diese im Verhältnis spätere Denkrichtung erweitert wurde. Inhaltlich ergaben sich dabei neue Möglichkeiten. Der Bezug auf den frühen Islam war ja zu großen Teilen ein Bezug gewesen auf die von den ersten muslimischen Generationen auf der arabischen Halbinsel hervorgebrachten Umwälzungen und die ihnen zugrunde liegenden Werte. Mit der Mu‘tazila hatte man nun eine Gruppe, die diese Werte systematisiert und erweitert und somit zum Aufbau einer Zivilisation beigetragen hatte. Als Denker, Theoretiker und Wissenschaftler waren sie Repräsentanten einer urbanen Elite, mit der sich moderne Intellektuelle auf unmittelbare Weise identifizieren konnten als mit Stammesführern, Eroberern und Kalifen. Da die Mu‘tazila, wie es nun hieß, den Islam mit Hilfe fremder denkerischer Elemente „verteidigt“ hatte, konnte man eigene religions- und gesellschaftskritische Positionen an der Schule festmachen, ohne dabei Zweifel an der eigenen Islamizität zu wecken. Man konnte mit Bezug auf die Schule zu einer umfassenden Beschäftigung mit westlichen Konzepten aufrufen und zugleich dem Verdacht entgegentreten, den Islam unterminieren zu wollen.

Hiermit soll nicht gesagt sein, daß besagte Autoren nicht religiös waren oder der Islam in ihrem Denken keine Rolle gespielt hätte. Gemeint ist, daß ihre Aufrufe zu einer Wiederbelebung des mu‘tazilitischen Geistes nicht mit dem Wunsch nach stärkerer theologischer Fundierung der Gesellschaft gleichzusetzen sind. Das zeigen die Arbeiten von Zuhdī Ḥasan Ġarallāh und Qadrī Ḥāfiẓ Ṭūqān, die sich beide auf Amīn berufen, in Sprache und Schwerpunktsetzung aber weit weniger als er dem Islam als Religion oder dem Ausgleich zwischen Konservativen und Liberalen verpflichtet sind. So hebt Ġarallāh in seiner 1947 erschienenen Dissertation⁸⁹ von der American

⁸⁸ Ḥusain 1954, S. 63-64. Vgl. oben, S. 41-42.

⁸⁹ Vgl. dazu Caspar 1957, S. 187-90. Ihm zufolge handelt es sich um eine Magister-

University of Beirut über die Mu‘tazila nicht etwa ihr besonders zeitgemäßes Verständnis des Islam hervor, sondern bezeichnet die Schule in einer Widmung an alle „nach Freiheit strebenden jungen Araber“ als Vorkämpferin einer „geistigen Befreiung von den Vorvätern“. ⁹⁰ Ġārallāhs Studie folgt historisch-wissenschaftlichen Methoden, endet dann aber mit einem kurzen und eindringlichen Abschnitt über die „Notwendigkeit der Wiederbelebung des mu‘tazilitischen Geistes“. Daß eine Übernahme konkreter theologischer Konzepte damit kaum gemeint sein dürfte, wird deutlich, wenn der Autor erklärt, daß die modernen Muslime „als Sunniten“ dem Denken der Mu‘tazila in ihrem „philosophischen Schwindel und sophistischen Gezänk“ nicht immer zustimmen könnten. Zu lernen sei aber von ihrem mutigen und kritischen Geist, ihrer Liebe zur Philosophie, ihrer Ausgewogenheit, ihrem Erneuerungswillen, ihrer Wertschätzung der Vernunft und ihrem „Heilighalten der Freiheit“, denn dieser Prinzipien bedürfe es, um die vielen Probleme der Gegenwart zu lösen. ⁹¹

Anstatt eines Rufs nach Ausweitung der Theologie ist dies, wörtlich, die Forderung nach einer stärkeren Beschäftigung mit der Philosophie (*‘alainā an nu‘nā bi-l-falsafa, wa-nuḥaṣṣiṣa lahā qisṭan akbar min ḡuhūdīnā*). Neben ihr preist der Autor, der später Assistenzprofessor für Geschichte in Bagdad wurde, die Meinungsfreiheit und die Freiheit des Denkens, die er in der arabisch-islamischen Welt längst nicht in ausreichendem Maße verwirklicht sieht. Explizit nimmt er sogar all jene in Schutz, die sich der Religion entgegenstellen, wie es ihm zufolge schon die Mu‘tazila tat: „Die geistige Freiheit der Menschen muß heilig sein, selbst wenn sie wie die Mu‘tazila Ideen vertreten, die der Religion widersprechen.“ Solche Abweichler vergleicht er mit Kopernikus, Galilei und Giordano Bruno, die von der katholischen Kirche verfolgt worden seien, bis sie am Ende habe nachgeben müssen, ohne daß das Christentum auf lange Sicht Schaden genommen habe. Der Vergleich ist wohl bewußt gewählt, geht es Ġārallāh bei

arbeit, aber laut Deckblatt der Originalausgabe von 1947 brachte die Arbeit Ġārallāh den Professorentitel. Rezensiert wurde sie von Walīd Nuwaihīd, *al-Muḥarrir*, 5.9.1974; darauf beruht ein Kommentar von Aḥmad Ḥusain Ġayya: „*Li-hādīhī l-asbāb qāmat harakat al-mu‘tazila*“, *al-Fikr al-islāmī* 6 (1975) 2, S. 80-84.

⁹⁰ Die Widmung (*Ilā ṭullāb al-ḥurriyya min šabāb al-‘arab fī kullī ard, wa-fī kullī zamān, aḥdī hādīhī r-risāla fī tāriḫ du‘āt al-taḥarrur al-fikrī min aslāfihim*) findet sich nur in der Originalausgabe.

⁹¹ Ġārallāh 1947, S. 272-73.

seiner Sympathie für die Mu'tazila doch auch um einen Anschluß der Muslime an Europa: „Wäre es der reaktionären Bewegung in Europa gelungen, die intellektuelle Bewegung auszuschalten, so wie im Islam der Reaktionismus die Mu'tazila ausgeschaltet hat, wäre jene großartige europäische Zivilisation nicht entstanden, deren Überlegenheit nicht zu leugnen und deren Vorrang gegenüber den früheren Zivilisationen nicht zu übersehen ist.“⁹²

Der einzige konkrete Teil ihrer Lehre, in dem Ġārallāh von der Mu'tazila profitieren will, ist ihre Ablehnung des Prädestinationsglaubens. Anstatt die Sprache hier aber auf Details der mu'tazilitischen Handlungstheorie zu lenken, erklärt er pauschal, daß jeder Prädestinationsglaube zu Fatalismus, Faulheit und einem Mangel an Verantwortungsgefühl führe.⁹³ Ebenso zeichnet er den Ablauf der gewünschten Wiederbelebung des mu'tazilitischen Geistes nicht in theologischen Kategorien, sondern als langen und mit viel Geduld und Klugheit zu führenden Kampf zwischen den Kräften des Fortschritts und denen der Reaktion. Dabei klingt die Frage des mu'tazilitischen Fehlverhaltens in der *miḥna* an. Und einmal mehr geht es um den Schaden, den der Untergang der Schule hinterlassen habe:

Läßt sich der Geist der Mu'tazila nun wiederbeleben? Ich glaube, daß das eine Notwendigkeit ist, wenn wir mit der Zeit gehen und mit dem Fortschritt Schritt halten wollen. Das ist nicht unmöglich, wenn wir die Fehler vermeiden, denen die alte Mu'tazila verfallen war und die sie zerstörten (...): Wir dürfen die Dinge nicht überstürzen und versuchen, in wenigen Jahren zu schaffen, was womöglich Jahrhunderte erfordert; wir dürfen nicht durch Zwang (*ikrāh*) verwirklichen, was nur durch Überzeugungsarbeit (*iqnā'*) zu realisieren ist. Wir müssen die Vernunft sich selbst durchsetzen lassen und dürfen sie den Menschen nicht mit Gewalt auferlegen. Auch dürfen wir in unseren Überlegungen nicht bis zum Extremismus gehen oder unser vergangenes Erbe ablehnen und ihm gegenüber einseitig sein. Und schließlich müssen wir die reaktionären Bewegungen ausschalten, wo immer sie ihren Kopf erheben. Denn der Schaden durch den Reaktionismus in der Vergangenheit war gewaltig, und seine Gefahr für den Islam wird in Zukunft noch gewaltiger sein, wenn es ihm gelingt, die Erneuerung zu verhindern und den Lauf des Fortschritts zum Stehen zu bringen!

Das sind die Mu'taziliten, das ist ihr Werk, das ist ihr Geist. Wenn wir also etwas zu bedauern haben, dann ist es, daß diese erleuchtete Klasse (*aṭ-ṭabaqa al-mustanīra*) ausstarb und der Großteil ihrer Spur

⁹² Ebd., S. 273-74.

⁹³ Ebd., S. 273.

verwischt wurde. Die Kräfte der Ignoranz (*quwā l-ğahl*) haben die Überhand gewonnen, der Reaktionismus hat sein Gift verspritzt und sich an der ‘*amma* festgeklammert. Sie haben ihren Geist ausgerottet, ihren Ruf verfälscht und ihre Schriften verbrannt. Die Niederlage der Mu‘tazila war ein Sieg für die Kräfte der Erstarrung (*du‘āt at-taḥağğur*) und eine Vernichtung der Vertreter der Befreiung (*anṣār at-taḥarrur*). Sie bedeutete eine Schwächung der Entschlossenheit und eine Hemmung der Aktivität. Seit jener Zeit und bis zum Beginn der modernen Nahḍa wurden im arabischen Osten nur selten Stimmen laut, die zu Reformen aufriefen und die Zerschlagung der Fesseln der Ignoranz forderten. Ich bin überzeugt, daß, wenn der Mu‘tazilismus hätte leben und sich entwickeln können und sich seine emanzipatorischen Grundsätze (*mabādi’uhū at-taḥarruriya*) verfestigt und verbreitet hätten, die arabische Geschichte anders ausgesehen hätte und die Araber nicht in dieser erniedrigenden Lage aus Rückständigkeit und Stillstand gelandet wären, in deren vielen Fesseln sie weiter gefangen sind!⁹⁴

Die mu‘tazilitische Theologie steht auch bei Qadrī Ḥāfiẓ Ṭūqān (1910-1971) eher im Hintergrund. Nach einem Mathematikstudium an der American University of Beirut verfaßte der aus einer bekannten Nabluser Familie stammende Autor, Akademiker und Politiker – er war Rektor der an-Nağāḥ-Universität in Nablus, Parlamentsabgeordneter in Amman und jordanischer Außenminister – eine Reihe von Büchern zur arabischen Wissenschaftsgeschichte.⁹⁵ Bekannt wurde seine Analyse der Niederlage von 1948 gegen Israel, „Nach der Katastrophe“, in der Ṭūqān davon träumt, die arabische Kultur durch eine Reform des Bildungswesens und die Verbreitung einer „Philosophie, die ihren Inhalt und ihre Stärke aus der arabischen Geschichte und Gegenwart zieht“, zu vergangenem Glanz zu führen.⁹⁶ Einen solch nationalistischen Grundton hat auch sein Buch „Die Stellung der Vernunft bei den Arabern“, das dem arabischen Vernunftbegriff und seiner Entwicklung vom Koran über den *kalām* bis zur *falsafa* nachgeht. Schon der Aufbau der Arbeit macht deutlich, daß die Philosophie hier als End- und Höhepunkt eines Entwicklungsprozesses aufgefaßt wird. Und so ist die Mu‘tazila

⁹⁴ Ebd., S. 275.

⁹⁵ Qadrī Ḥāfiẓ Ṭūqān: *Turāt al-‘arab al-‘ilmī fi r-riyāḍiyyāt wa-l-falak: yabḥaṭu fi aṭar al-‘arab fi taqaddum ar-riyāḍiyyāt wa-l-falak wa-siyar a’lām riyāḍiyyihim wa-kibār falakīyihim*, Kairo (*al-Muqtataf*) 1941; ders.: *Baina l-‘ilm wa-l-adab*, Jerusalem (*Maktabat Filasṭin al-‘ilmīya*) 1946; ders.: *al-‘Ulūm ‘inda l-‘arab*, 1960; ders.: *Naṣāṭ al-‘arab al-‘ilmī fi mī‘at sana*, Beirut (American University of Beirut) 1963.

⁹⁶ Ders.: *Ba’da n-nakba*, Beirut (*Dār al-‘ilm li-l-malāyīn*) 1950, S. 26.

hier denn auch nur die Vertreterin einer wichtigen Etappe. Laut Ṭūqān ließ sich die Schule von einigen zentralen Aussagen des Islam – er meint vor allem den Ruf nach eigenständiger Urteilsbildung (*ig̣ṭihād*) und Meinungsfreiheit (*huṛṛīyat ar-ra'y*) – anregen, und sie habe durch ihre Theorien dem gesamten späteren *kalām*, der muslimischen Philosophie, den *ihwān aṣ-ṣafā'*, der arabischen Rhetorik und der wissenschaftlichen Forschung (*ilm al-baḥt wa-l-munāẓara*) den Weg bereitet.⁹⁷ Die Leistungen der Mu'tazila auf theologischem Gebiet leugnet der Autor nicht, aber er lobt vor allem die aus moderner säkularer Perspektive attraktiven Grundlagen ihres Denkens wie ihre Bevorzugung der Vernunft, ihre Wertschätzung der Freiheit sowie ihren rationalen Umgang mit Koran und Hadith. Die mu'tazilitische Verbundenheit mit dem Islam als Religion stellt Ṭūqān dagegen auf eher oberflächliche Weise heraus. So beschreibt er die Vertreter der Schule als Propagandisten von Islam und Meinungsfreiheit und zählt sie zu den herausragenden „religiösen Reformern“ des 2. Jhs. der Hīgra.⁹⁸ Gleichzeitig stellt er ihre Religionsauffassung als eine abstrakte und universalistische dar. Und so behauptet er mit Blick auf die mu'tazilitische Lehre der rationalen Erkennbarkeit der Werte, ansonsten aber ohne jeden konkreten Beleg, daß einige Mu'taziliten aus den damaligen jüdischen, christlichen, islamischen, persischen, indischen und griechischen Lehren eine eigene „rationalistische Religion“ (*diyāna aqlīya ḥāṣṣa*) zu entwickeln versucht hätten.⁹⁹

Weit vor den mu'tazilitischen Leistungen auf dem Gebiet der Religion rangieren in Ṭūqāns Bewertung aber die Leistungen der Schule auf dem der Naturwissenschaft. Dabei konzentriert er sich ausschließlich auf an-Nazzām und dessen Schüler al-Ġāḥiẓ, die unter anderem für ihre Experimente auf dem Gebiet der Naturbeobachtung bekannt geworden sind. So untersuchten sie die Auswirkungen von Alkohol bei verschiedenen Tieren und versuchten herauszufinden, warum der Strauß glühende Kohlen fressen und anscheinend sogar verdauen kann. Auch Orientalisten hatten eine Zeitlang gemeint, daß diese Experimente „eine in wissenschaftlich-methodischer Hinsicht ganz bedeutende Leistung“ seien, weil hier über die Neugier am konkreten Einzelfall hinaus ein echtes Interesse an der Beschaffenheit der

⁹⁷ Ders. 1960, S. 79. Zu den Begriffen *ig̣ṭihād* und *huṛṛīyat ar-ra'y*: S. 56-57.

⁹⁸ Ebd., S. 78.

⁹⁹ Ebd., S. 83.

physikalischen Welt vorliege,¹⁰⁰ was man mit Blick auf den Mangel an systematischer Vorgehensweise und konsequenter gedanklicher Vernetzung des Beobachteten später jedoch revidiert hat.¹⁰¹ Erstere Idee hatte sich auch in der arabischen Welt verbreitet, und so hielt schon Amīn Zweifel und Experiment für die wichtigsten wissenschaftlichen Methoden bei an-Nazzām und al-Ġāhiz.¹⁰² Während dieses Urteil bei Amīn aber in seine generelle Beurteilung der Mu‘tazila als theologische Denkrichtung eingebettet blieb, tritt es bei Ṭūqān in den Vordergrund: „Die wissenschaftliche Forschung, das genaue und richtige Experiment, die korrekte Verwendung der Logik auf der Suche nach Wahrheit, im Ziehen von Schlußfolgerungen und im Entdecken von Zusammenhängen“ sind Dinge, die er in seiner Beschreibung der Schule wiederholt hervorhebt. Wie ein moderner Chemiker oder Physiker habe an-Nazzām die physikalische Welt betrachtet. Er habe die Dinge stets in Ruhe untersucht und mit seinen Einsichten den Illusionen der einfachen Leute (‘āmma) widersprochen. Zustimmend bezieht sich Ṭūqān hier auch auf Ġārallāh, der erklärt hatte, daß an-Nazzāms Vorstellung, daß Gott zwar alle Dinge und Lebewesen auf einen Schlag geschaffen habe, diese aber anfangs im latenten Zustand des *kumūn* noch ineinander verborgen gewesen und erst im Laufe der Zeit, auseinander hervorkommend, in Erscheinung getreten seien, auf eine frühe Form der Evolutionstheorie hinauslaufe.¹⁰³ Die skeptische Haltung des Ġāhiz und sein systematisches Wiederholen von Experimenten erinnern Ṭūqān an das Prinzip des Zweifels bei Descartes.¹⁰⁴ Um die naturwissenschaftliche Linie der Mu‘tazila zu belegen, zieht er vorwiegend Aussagen aus al-Ġāhizs *Kitāb al-Ḥayawān* heran, in dem theologische Fragen nur am Rande behandelt werden. Und da sich al-Ġāhiz in dieser Schrift für eine vorurteilsfreie und nur der Wahrheit verpflichtete Beschäftigung mit den Einsichten fremder Kulturen ausspricht, fällt es Ṭūqān nicht schwer, aus den Idealen des Autors einen Aufruf zur umfassenden

¹⁰⁰ Paret 1939, S. 229. Meine Bemerkung in Verf. 2002, S. 248, Fn. 107, ist entsprechend zu korrigieren. Zum Thema vgl. Gerlof van Vloten: *Ein arabischer Naturphilosoph im 9. Jahrhundert: „el Dschāhiz“*, aus dem Holländischen übers. von O. Rescher, Stuttgart 1918.

¹⁰¹ Van Ess 1991-97, Bd. 3, S. 307-8.

¹⁰² Amīn 1933-36, Bd. 3, S. 112-13, 127-31.

¹⁰³ Für alles: Ṭūqān 1960, S. 89-91. Vgl. Ġārallāh 1947, S. 135-36, und dessen Quelle de Boer 1901, S. 51-52.

¹⁰⁴ Ṭūqān 1960, S. 100.

Beschäftigung mit den geistigen Errungenschaften des modernen Europa herauszulesen:

So zeigt sich, daß [schon] al-Ġāhiz erkannte, was einige Philosophen der Gegenwart erkannten. Er ging ihnen voraus in ihren Aussagen über den Menschen und seine Vorzüge, die zu Fortschritt und Evolution führen. Denn der Mensch nimmt, was andere geschaffen haben, und fügt dem [etwas Eigenes] hinzu. (...) Es ist dieser dem Menschen innewohnende Vorzug, der ihn vom Tier unterscheidet. Denn seit Ewigkeiten stützt der Mensch sich auf andere, zieht Lehren aus [dem Tun] seiner Vorgänger und versucht, ihm etwas Neues hinzuzufügen. So zählen das sich-Stützen auf andere (*ʾiʿtimād*) und die Originalität (*ibtikār*) zu den notwendigen Faktoren für den Fortschritt des Menschen. Ja, keine Zivilisation entsteht und kein Gemeinwesen blüht, außer auf der Grundlage von *ʾiʿtimād* und *ibtikār*. So stützten sich die Ägypter auf die Babylonier, die Chaldäer und die Phönizier, die Griechen auf die Ägypter, und die Byzantiner und Inder auf jene, die ihnen an Griechen und anderen vorausgegangen waren. – Die Araber übernahmen von [all] jenen, und Europa übernahm von den Arabern und ihren Vorgängern. Geistige Errungenschaften sind also Allgemeingut, auf die sich stützen und die übernehmen kann, wer will, und aus denen er die Lehren ziehen kann, die zu Bewegung und Fortschritt führen.¹⁰⁵

Die Mu‘taziliten waren für Ṭūqān also vor allem Naturwissenschaftler, Skeptiker und Vorkämpfer der Meinungsfreiheit. Und so hat die Wiederbelebung ihres Geistes für ihn ebenfalls weniger mit Religion als mit Dingen wie gesellschaftlichem Fortschritt, geistiger Offenheit, Bildung, Wissenschaftlichkeit, Toleranz im Umgang mit abweichenden Meinungen und einer Zurückdrängung des „Reaktionismus“ zu tun. Das Kapitel über die Stellung der Vernunft bei der Mu‘tazila abschließend, stellt er fest:

Die Wiederbelebung des mu‘tazilitischen Geistes besteht in der Stärkung und Ehrung der Vernunft, in der Rückkehr zu ihr und darin, sie als Urteil (*ḥukm*) und Beweis (*dalīl*) zu betrachten. Die Wiederbelebung dieses Geistes macht mutig, öffnet den Blick gegenüber dem Denken und treibt dazu an, die Vernunft zu verwenden und in Bewegung zu setzen. Reaktionäre Bewegungen haben demgegenüber keinen Bestand, und Versuche, den Gang des Fortschritts aufzuhalten, bleiben ohne Erfolg. Denn diese Versuche und Bewegungen fruchten nur im Bereich der Abwürgung und Verfestigung des Denkens und in der Heilighaltung des *taqlīd*. – Würde also der Geist der Mu‘tazila bei den Menschen vorherrschen und wären sie von den Prinzipien, auf denen

¹⁰⁵ Ebd., S. 96.

er beruht, ganz durchdrungen, darunter die Ehrung der Vernunft, der Glaube an Befreiung und Aufbruch (*inṭilāq*) und die Heilighaltung der Freiheit des Denkens, dann wären die Menschen und Gruppen in ihren Beziehungen untereinander in einer anderen Situation als der, in der sie sind, bestehend aus wechselseitigem Haß, Egoismus und Ehrgeiz, und dann würden sie sich eines sicheren, reichen Lebens erfreuen, in dem kein Platz ist für Reaktionismus und Abwürgung. Die Werte der Moral und des Humanismus würden blühen, und die Prinzipien, die zu Fortschritt, Leistung und Produktivität (*itmār*) führen, würden vorherrschen.¹⁰⁶

Arbeiten wie die von Ġarallāh und Ṭūqān zeigen, wie sich die Mu‘tazila innerhalb des liberal-säkularen arabischen Lagers zu einem Symbol für die geistig-sozialen Ziele dieses Lagers entwickelt hat, ohne daß man dabei von einem inhaltlichen Neo-Mu‘tazilismus sprechen könnte. Weitere Fälle derartigen Bezugs auf die Mu‘tazila ließen sich anführen, bringen aber wenig Neues. Auf der beschriebenen Ebene argumentiert etwa der tunesische Pädagoge Maḥğūb Bin Mīlād, der 1954/55 im tunesischen Radio zu einer Neubeachtung des mu‘tazilitischen Vernunft- und Erkenntnisbegriffs aufrief. Und noch Anfang der 80er Jahre spricht Muḥammad Ḥammūd in einer Artikelserie von der Mu‘tazila als einer „liberalen Befreiungsbewegung und intellektuellen Aristokratie“, die in ihrer Periode der Macht den eigenen Idealen jedoch aufs Schlimmste zuwidergehandelt habe.¹⁰⁷

f) *Gesellschaftspolitische Dimensionen der mu‘tazilitischen Handlungstheorie laut Chikh Bouamrane*

Auf der doktrinären Ebene war der häufigste Bezugspunkt liberaler arabischer Autoren mit Blick auf die Mu‘tazila die von der Schule formulierte Handlungstheorie. Der Glaube an die Freiheit des Menschen, seine Taten selbständig zu wählen, seine sich hieraus ergebende Verantwortlichkeit, die Konsequenzen dieser Sichtweise auf dem Feld der Moral und die sich aus der Zurückweisung des Prädestinationsglaubens ergebende Ablehnung von Passivität und Fatalismus galten als die Positionen der Schule, deren Wieder-

¹⁰⁶ Ebd., S. 102. Vgl. ebd., S. 230-32, wo die „Wiederbelebung des Geistes der Philosophie“ und die „Wiederbelebung des Geistes der Mu‘tazila“ fast wie Synonyme behandelt werden.

¹⁰⁷ Zu Bin Mīlād vgl. oben, S. 166. Zu Ḥammūd vgl. oben, S. 179.

aufnahme angesichts der Rückständigkeit und Abhängigkeit der arabisch-islamischen Welt am nötigsten war. Der Wunsch nach einer Neubestimmung des Verhältnisses zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Machtbereich war der Umwandlung der Mu‘tazila in ein liberales Symbol vorausgegangen. So hatten sich im ausgehenden 19. Jh. al-Afġānī und ‘Abduh – unter Bezug nicht auf die Mu‘tazila, sondern auf al-Ġazālī und die unter Sunniten anerkannten Begriffe *kasb*, *taklīf*, *qaḍā’* und *qadar* – dagegen gewehrt, Prädestinationsglauben und Fatalismus als authentischen Ausdruck des Islam zu verstehen.¹⁰⁸ Eines ihrer Hauptziele dabei war gewesen, die Muslime zum Widerstand gegen den Kolonialismus zu motivieren. Mit dem Thema der Wahlfreiheit verbunden war im modernen islamischen Denken von Anfang an aber immer auch das Bewußtsein dafür, daß es den Muslimen auch auf innergesellschaftlicher Ebene von Nutzen sein würde, wenn sie sich von dem längst sprichwörtlichen „islamischen Fatalismus“ abwenden würden. In seiner *Risālat at-tauḥīd* bemüht sich ‘Abduh daher um eine stärkere Gewichtung der Handlungsfreiheit, wobei er den begrifflichen Rahmen der aš‘arischen Theorie ebenfalls nicht klar überschreitet. Mit Blick auf die Debatten der *mutakallimūn* über die genauen Modalitäten des Zusammenhangs zwischen der Wahlfreiheit des Menschen und der Allmacht Gottes legt ‘Abduh seinem Leser sogar nahe, sich derartiger Spekulationen ganz zu enthalten: Die uralte theologische Frage sei nicht abschließend zu beantworten, ihre Behandlung führe zu Verwirrung im individuellen Glauben und zu Streit unter den Gläubigen, und deshalb sei das Eindringen in die „Geheimnisse des *qadar*“ den Muslimen untersagt.¹⁰⁹ Reflektiert diese Empfehlung das verbreitete Bewußtsein für die spaltende Kraft des *kalām*, wie wir das bei Amīn gesehen haben, spricht aus ihr auch der Wunsch, sich auf einem vorbelasteten Gebiet wie diesem nicht zu eindeutig auf die Seite der Mu‘tazila zu stellen. Die Trennung zwischen dem mu‘tazilitischen *iḥtiyār* und dem aš‘arischen *kasb* war zu bekannt, als daß man sich seinerzeit problemlos für eine Form der Wahlfreiheit hätte aussprechen können, ohne der Theorie des *kasb* Tribut zu zollen. Deshalb hielt ‘Abduh an der aš‘arischen Begrifflichkeit fest

¹⁰⁸ Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī: „*Risāla fī l-qaḍā’ wa-l-qadar*“, in: ders.: *A‘māl*, S. 182-88. Vgl. Verf. 2002, S. 229-32.

¹⁰⁹ ‘Abduh: *A‘māl*, Bd. 3, S. 402-5. Vgl. Verf. 2002, S. 249-52.

und gab ihr einen weit in die Richtung der mu‘tazilitischen Lehre weisenden Sinn. Damit legte er nicht nur die Grundlage für spätere sogenannte „neo-mu‘tazilitische“ Formulierungen auf diesem Gebiet, sondern er war auch ein Vorläufer moderner aš‘aritischer Stimmen, die nicht ohne Tendenz zur Apologie zu belegen suchen, daß der Mensch auch aus Sicht der Aš‘ariya die Möglichkeit habe, seine Taten in Freiheit zu wählen.¹¹⁰

Wer sich mit einer solchen Sichtweise nicht abfinden und bewußt hinter die Lehre des *kasb* zurückgehen wollte, konnte das im Zuge der Rehabilitierung der Mu‘tazila mit wachsender Selbstverständlichkeit tun. Arabische Stimmen, die im 20. Jh. den entsprechenden mu‘tazilitischen Positionen den Vorzug vor den aš‘aritischen geben, sind Legion. In Arbeiten direkt zur Mu‘tazila wird aber nur selten der Frage nachgegangen, wie eine Aktualisierung der mu‘tazilitischen Lehre in der Gegenwart konkret aussehen könnte. Ansatzweise widmet sich diesem Thema der algerische Autor Chikh Bouamrane, dessen Interesse an den rationalistischen Elementen des arabisch-islamischen Denkens und am Dialog mit dem christlichen Europa durch eine Reihe von Veröffentlichungen belegt ist.¹¹¹ 1991 war er kurzzeitig Minister für Kommunikation und Kultur, 2002 wurde er Präsident des Hohen Islamischen Rates seines Landes. Bouamranes 1978 erschienene Studie „Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane: solution mu‘tazilite“ untersucht die Handlungstheorie der Schule und stellt dann, wie oben gesehen, unter der Überschrift „Le renouveau du mu‘tazilisme“, Aussagen moderner liberaler Autoren zur Mu‘tazila vor. Das Buch schließt mit einem Ausblick über „l’actualité du mu‘tazilisme et les perspectives qu’il

¹¹⁰ Zwei Beispiele sind: ‘Abd ar-Raḥmān Ibn Ibrāhīm al-Maṭrūdī: *al-Insān: waḡūduhū wa-ḥilāfatuhū fī l-arḍ fī ḍau’ al-qur’ān*, Kairo (*Maktabat Wahba*) 1990; Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Būṭī: *al-Insān muṣayyar am muḥayyar? dirāsa ‘ilmīya šāmila li-mas’alat at-tasyīr wa-t-tahyīr wa-l-qaḍā’ wa-l-qadar wa-mā yata’allaqu bihā min ḡuyūl wa-muškilāt*, Damaskus (*Dār al-fikr*) und Beirut (*Dār al-fikr al-mu‘āṣir*) 1997.

¹¹¹ Chikh Bouamrane: „Conditions d’un dialogue islamo-chrétien“, in: *Recherches d’islamologie: recueil d’articles offerts à Georges C. Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis*, Leuven 1977, S. 59-73; ders.: „La philosophie de Muhammad Iqbal“, in: *Séminaire de la Pensée Islamique*, Algier 1980; ders. 1983; ders./Gardet 1984; ders.: „Ibn Rushd: Manāhij al-adilla: traduction française partielle en collaboration avec Mahmūd Kasem“, *Revue Algérienne des Lettres et Sciences Humaines* (1969) 1. Bouamrane war auch an folgender Edition beteiligt: Ibn Ruṣḍ: *Faṣl al-maqāl fīmā bainā š-šarī‘a wa-l-ḥikma min al-ittiṣāl*, Algier (*aš-Šarika al-waṭaniya li-n-naṣr wa-t-tauzī‘*) 1978.

peut ouvrir à un effort de rénovation et de synthèse“,¹¹² in dem Bouamrane Leistungen und Versäumnisse der Schule gegeneinander abwägt und zu einem vorsichtig erneuerten Mu'tazilismus aufruft. Stärker als die bisher behandelten liberalen Autoren begibt er sich dabei auf dessen inhaltliche Ebene. Zwar bleibt auch Bouamrane in theologischer Hinsicht stark an der Oberfläche, und seine Vergleiche zwischen der Schule und einer Reihe westlicher Denker wie Thomas von Aquin, Erasmus, Descartes, Leibniz, Kant, Sartre, Bergson und William James¹¹³ zeigen, daß die von ihm angestrebte mu'tazilitische Erneuerung vor allem auf ein Denksystem philosophischer Art hinausläuft. Auf exemplarische Weise zeigen sich bei ihm aber einige der sozialen und politischen Ziele, denen die Betonung der mu'tazilitischen Handlungstheorie aus liberaler Sicht dienen sollte.

Seine Diskussion des mu'tazilitischen Beitrags zur arabisch-islamischen Geistesgeschichte beginnt Bouamrane mit einer Reihe von Repliken auf die in liberalen Kreisen, nicht zuletzt durch den Einfluß Amīns, am weitesten verbreiteten Kritikpunkte an der Schule: Weder habe sie in der Bewertung der Vernunft übertrieben noch den Wert des Gefühls unterschätzt, denn ihr Rationalismus sei stets der Offenbarung untergeordnet geblieben, und die wichtige Rolle der Emotion sei auch von ihr anerkannt worden. Auch den Vorwurf des Sektierertums läßt Bouamrane nicht gelten. Zwar sei die *miḥna* zweifellos zu verurteilen, aber durch die Verfolgung ihrer Gegner allein sei die Mu'tazila schlecht charakterisiert, denn diese Art von Verhalten sei in der damaligen Zeit üblich gewesen: „Dans cette période de violence, l'intolérance est assez fréquente et atteint presque tous les milieux.“ So habe nicht nur die Ḥanbalīya unter der Ausgrenzung durch die Mu'tazila gelitten, sondern anschließend auch die Mu'tazila unter der Ausgrenzung durch die Ḥanbalīya und die Aš'arīya. Davon, daß die Schule in der *miḥna* das Vorbild für das spätere Verhalten ihrer Gegner geliefert habe, ist bei Bouamrane nicht die Rede, was auch mit dem durch die Entdeckungen der 50er und 60er Jahre gewandelten Bild der Schule zu tun hat. Mit dem gestiegenen Bewußtsein für die Bedeutung der späteren Mu'tazila galt die Zeit al-Ma'mūns und seiner Nachfolger nicht mehr als allein

¹¹² Bouamrane 1978, S. 339.

¹¹³ Ebd., S. 325-29, 346-48.

repräsentativ und als Anfang vom Ende der Schule. Die Irrtümer der *miḥna* ließen sich nun eher als vorübergehende Ereignisse darstellen: „ils demeurent isolés et ne se sont pas renouvelés“. Vor diesem Hintergrund fiel es auch leichter, mit Blick auf das gute Verhältnis einiger Mu‘taziliten zu Intellektuellen-freundlichen Machthabern – vom ‘Abbāsidenkalifen al-Ma’mūn bis zum Būyidenwesir aṣ-Ṣāḥib Ibn ‘Abbād – zu sagen: „Les Mu‘tazilites sont davantage connus pour leur tolérance et leur largeur d’esprit, comme l’attestent leurs adversaires eux-mêmes. Ils acceptent des controverses courtoises avec les différentes écoles.“¹¹⁴

Dem Thema seiner Arbeit entsprechend, nimmt Bouamrane die Schule aber vor allem gegen den Vorwurf in Schutz, sie habe mit ihrer Handlungstheorie die göttliche Allmacht herabgesetzt: „la toute-puissance de Dieu n’est nullement réduite au profit du pouvoir humain, contrairement à l’accusation déterministe“. Im Gegenteil habe die Mu‘tazila nichts anderes getan, als das Verhältnis zwischen beiden Bereichen näher zu bestimmen, wobei sie weder die menschliche Freiheit noch die göttliche Transzendenz – letztere ist bei Bouamrane merkwürdigerweise der Gegensatz zur Handlungsfähigkeit des Menschen – auf unzulässige Weise eingeschränkt habe. Beide Bereiche befänden sich im mu‘tazilitischen Denken miteinander in Harmonie, denn der menschliche und der göttliche Wille hätten hier eigene Bereiche. Zwar sei der eine aus dem anderen hervorgegangen und ihm untergeordnet, aber der Wille des Menschen sei in den von ihm zu entscheidenden Fragen autonom. Schließlich habe Gott den Menschen als freies und vernunftbegabtes Wesen geschaffen und ihn über die Zusammenhänge von Gut und Böse aufgeklärt, denn nur so werde er für seine Taten verantwortlich.¹¹⁵

Insgesamt überwiegt für Bouamrane also der positive Beitrag der Schule. Auch hier sind es moderne, liberale Werte, die als die wichtigsten Leistungen des Mu‘tazilismus herausgestellt werden: „Il a donné à l’homme le sens d’une vie morale autonome et a insisté sur les exigences essentielles de justice et de liberté. Par sa méthodologie et son esprit de recherche, il a permis un effort intellectuel durable, fondé sur un optimisme raisonné et la nécessité d’une action cohérente. Ouvert aux cultures étrangères de son temps, il a le souci de

¹¹⁴ Für alles: ebd., S. 339-41.

¹¹⁵ Ebd., S. 339, 342-43.

maintenir son originalité, en élaborant une synthèse dépassant les divergences profondes des systèmes de l'époque.¹¹⁶ Die angesprochene „Autonomie des moralischen Lebens“ erklärt Bouamrane auf eine Weise, die das Thema der menschlichen Selbstbestimmtheit und Verantwortlichkeit in den Mittelpunkt stellt. Dabei hebt er zum einen lobend hervor, daß auch in der mu‘tazilitischen Handlungstheorie die menschliche Freiheit den natürlichen Rahmen nicht verlasse und der Mensch auf harmonische Weise in die Zusammenhänge der Gesellschaft und des Kosmos integriert bleibe. Zum anderen deutet er es als positiven Aspekt dieser Theorie, daß in ihr die Freiheit des Menschen nicht als gegebene Tatsache, sondern als permanenter Auftrag an die Geistestätigkeit und das Gewissen des Einzelnen aufgefaßt werde. Die Verbindung von Moral und Vernunft sieht Bouamrane als größte Stärke der mu‘tazilitischen Lehre, denn dies garantiere Selbstvertrauen und soziale Gerechtigkeit. Und da er die psychologisch bedingte Abneigung vieler Muslime gegen diese Lehre aus dem Weg räumen möchte, spielt er die muslimische Kritik an der Schule herunter:

L'autonomie de la vie morale s'exprime de deux manières. D'une part, la responsabilité humaine est affirmée et son domaine délimité. Le déterminisme voulait soumettre l'homme à une volonté extérieure, celle de Dieu ou du fatum qu'il a décrété. La protestation mu‘tazilite contre une telle conception a été si vigoureuse qu'elle a été entendue et presque partout admise. Loin d'être un instrument, l'homme est une sujet; il a la capacité et la volonté d'agir dans certaines limites qu'il convient de déterminer. Le mu‘tazilisme n'a pas commis l'erreur de certaines théories contemporaines qui, dans le but de réfuter le déterminisme, ont érigé une liberté humaine absolue et souveraine. L'homme, en effet, est une partie d'un tout. Il n'est pas le maître incontesté de l'univers, ni même de son propre comportement. Il dépend des conditions naturelles et sociales dans lesquelles son activité se déploie. – Par ailleurs, la liberté n'est pas donnée; elle s'acquiert par un effort libérateur. L'instrument de cette libération, c'est la réflexion rationnelle qui permet à l'homme de prendre conscience de ses forces et des obstacles qui se dressent sur son chemin. La raison est le principe universel qui fonde les obligations morales et qualifie les actes. L'éthique rationnelle crée la confiance dans la justice de Dieu et celle des hommes. Elle s'appuie sur les données de la morale naturelle et de la révélation, non sur l'arbitraire d'un absolutisme inadmissible. La vie morale dépend avant tout de l'usage de la raison et des connaissances qu'elle maîtrise.¹¹⁷

¹¹⁶ Ebd., S. 343.

¹¹⁷ Ebd., S. 343-44.

Die „mu‘tazilitische Methodologie“ betreffend bleibt Bouamrane im Rahmen dessen, was wir bei Tūqān gesehen haben, denn auch hier geht es mehr um Wissenschaftlichkeit als um theologische Wege des Denkens. Dazu paßt, daß Bouamrane das von der Schule verteidigte Prinzip des *ig̃tihād* nicht als „eigenständige Rechtsfindung“, sondern als „effort de recherche“ bezeichnet und allgemein feststellt: „Le doute méthodique et l’investigation rationnelle conduisent plus sûrement à la certitude que le conformisme.“¹¹⁸ Für uns neuer und aussagekräftiger ist, was Bouamrane die mu‘tazilitische Forderung nach „Gerechtigkeit und Freiheit im politischen und sozialen Bereich“ nennt. Auch in diesem Punkt kommen dem Autor die Einsichten über die spätere Schule zugute. So zeichnet er ein knappes, aber von der frühen Mu‘tazila bis zu ‘Abd al-Ġabbār und dessen Mentor aṣ-Ṣāḥib Ibn ‘Abbād (auf die er in einer Anmerkung verweist) reichendes Bild und meint, daß sowohl dem anti-umayyadischen Widerstand der frühen Schule als auch den Überlegungen ihrer späteren Vertreter das Ideal politischer und sozialer Gerechtigkeit zugrunde gelegen habe. Spricht Bouamrane hier von im Mu‘tazilismus niedergelegten Grundregeln für ein modernes politisches Gemeinwesen, ist das im Lichte der politischen Situation der modernen arabisch-islamischen Welt zu lesen. Denn obwohl es hier nach außen hin um die historische Mu‘tazila geht, spricht Bouamrane doch zugleich über die zeitgenössischen arabischen und islamischen Staaten mit ihrer Abwesenheit demokratischer Strukturen und ihren sozialen wie wirtschaftlichen Problemen:

Né d’une révolte contre le pouvoir omayyade qui prétendait justifier sa tyrannie par le destin, il pose le principe que le pouvoir politique engage la responsabilité personnelle de ceux qui l’exercent. La Communauté a non seulement le droit d’investir les gouvernants, mais aussi celui de les contrôler. Il n’est pas question d’admettre un pouvoir héréditaire ou se réclamant d’une source divine. A la limite, il est légitime de s’insurger contre un pouvoir politique injuste qui opprime les consciences et supprime les libertés fondamentales. Dans la vie civile, l’Etat a le devoir d’assurer la justice à tous les citoyens et de leur garantir une existence décente. L’activité économique est soumise à son contrôle dans l’intérêt de tous; la spéculation sur les prix, notamment, fait l’objet d’une surveillance particulière.¹¹⁹

¹¹⁸ Ebd., S. 344.

¹¹⁹ Ebd., S. 345.

Kontrolle der Regierung, Freiheit des Bewußtseins, ein Leben in Gerechtigkeit und Würde, Achtung des Allgemeinwohls: Das sind moderne politische Forderungen, zu deren Durchsetzung das mu‘tazilitische Denken für Bouamrane wichtige Anstöße geben kann. Mit der „Aktualität des Mu‘tazilismus“ meint er daher nicht nur die theologische Definition des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, sondern er hat es auf die auch in nicht-theologischen Zusammenhängen relevante Frage nach der Gültigkeit deterministischer Vorstellungen generell abgesehen. In einem Überblick über die wichtigsten modernen Positionen zu diesem Problem stellt er denn auch Karl Marx und Jean-Paul Sartre einander gegenüber, weil ersterer das Bewußtsein als vom Sein bestimmt sah und letzterer den Begriff des Menschseins pauschal mit Freiheit gleichsetzen wollte. Auch Kant, William James und Bergson werden als Verwandte des Mu‘tazilismus begriffen, und über ihre Ideen heißt es: „La plupart de ces positions rejoignent celles des Mu‘tazilites, en tenant compte des variations aux époques et aux préoccupations différentes. Les thèmes essentiels restent permanents, alors que se transforment les conditions sociales, les arguments utilisés, les perspectives et la méthode.“¹²⁰

Wie aber könnte eine mu‘tazilitische Erneuerung aussehen, die der modernen Situation der Muslime gerecht wird? Für Bouamrane sollte eine solche Erneuerung keineswegs umfassend sein: „Il nous paraît nécessaire d’effectuer un choix parmi les thèses mu‘tazilites et non de conserver le système dans sa totalité. Un néo-mu‘tazilisme pur et simple serait fort mal adapté à nos préoccupations actuelles.“ Grund dafür ist aber nicht, daß Bouamrane, den von aš‘aritischer Seite zu erwartenden Widerstand gegen die mu‘tazilitische Lehre antizipierend, auf eine Kompromißlösung zwischen den beiden Seiten hinaus will. Es sieht vielmehr danach aus, als habe dem Autor die mu‘tazilitische Theorie der Wahlfreiheit trotz ihrer Betonung der Rolle des Menschen noch immer zu viel mit der Frage nach Gott zu tun. So kommt in der modernen Synthese, wie sie Bouamrane vorschwebt, Gott nicht mehr vor: „Si la réfutation de toutes les doctrines qui se sont opposées à l’école mu‘tazilite était justifiée pour faire triompher ses conceptions, on ne saurait retenir aujourd’hui tous les aspects de cette réfutation. Il suffit de reprendre les critiques

¹²⁰ Ebd., S. 346-48.

adressées au déterminisme de la nature. La synthèse qui demeure valable est celle d'un juste équilibre entre le déterminisme scientifique, d'une part, et la liberté morale, d'autre part.¹²¹

In Bouamranes Formulierung der Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen menschlichen Handelns tritt die Freiheit also auf als der Gegensatz nicht mehr zur göttlichen, sondern zur natürlichen Determination: Zwischen dem Handlungsspielraum des Menschen und seiner Abhängigkeit von äußeren Faktoren, seiner physisch-sozialen Umwelt und seiner biologisch-psychischen Beschaffenheit, sei ein Ausgleich zu finden. Dabei ist Bouamrane durchaus bereit, eine gewisse Determinierung durch Natur und Umwelt anzuerkennen. So sei der Zusammenhang zwischen Nahrungsmangel und Hunger bzw. Armut und Kriminalität nicht zu übersehen. Das Interesse des Autors richtet sich aber eindeutig nicht auf die das Leben des Menschen determinierenden äußeren Faktoren, sondern auf seine geistige und praktische Autonomie. Dabei ist nicht die Rede von Gott und seiner Schöpfung, sondern von Dingen, die mit dem Leben in modernen Industriegesellschaften zu tun haben. Zudem geht es um die Situation der postkolonialen „Dritten Welt“. So sieht Bouamrane die Gefahr, daß der Mensch durch Wissenschaft und Technik auf ein „passives Instrument“ reduziert werde. Und als Folge der fortschreitenden Industrialisierung befürchtet er die Entstehung „neuer Formen der Entfremdung“. Er fährt fort:

La liberté humaine est désormais menacée par l'automatisation, le travail en chaîne, la spécialisation excessive, les contraintes collectives, la volonté de puissance et de domination. La philosophie, de nos jours, constitue justement „la protestation constante de l'esprit contre l'enlèvement dans la routine des techniques“. Beaucoup de peuples du tiers-monde souffrent encore de la faim, de la discrimination raciale, de l'exploitation de leurs richesses naturelles par des puissances ou des organismes étrangers; leur culture et leur personnalité demeurent en grande partie délibérément méconnues ou injustement déconsidérées. Dans ces conditions, comment la liberté humaine peut-elle s'épanouir et la société se développer en garantissant à tous ses membres leurs droits fondamentaux au travail, à la justice et à la culture? Ce sont là des sujets d'inquiétude qui préoccupent beaucoup d'esprits.¹²²

¹²¹ Ebd., S. 348.

¹²² Ebd., S. 349. Zitiert wird hier aus Emile Bréhier: *Les thèmes actuels de la philosophie*, Paris 1951, S. 5.

Dies sind weniger neue mu‘tazilitische Theorien als Ideen, die Bouamrane mit Blick auf zeitgenössische Probleme in den Sinn kommen. Indem er diese Ideen mit der alten mu‘tazilitischen Lehre der Wahlfreiheit in Zusammenhang bringt, gibt er dieser Lehre einen aus der eigenen Gegenwart abgeleiteten Sinn. Der mu‘tazilitischen Sichtweise stimmt er zwar mitunter explizit zu, es wird aber zugleich deutlich, daß er ihren religiösen Rahmen für einen Ausdruck der Zeit hält, der heutzutage zu vernachlässigen sei: „S’il est illusoire d’imaginer que la réflexion de ces premiers penseurs peut résoudre toutes les difficultés qu’affronte la société actuelle, elle n’en constitue pas moins une incitation positive des recherches plus approfondies, vers des voies plus ouvertes, en rapport avec les exigences de notre époque.“¹²³ Als zentrales philosophisches Element des Mu‘tazilismus beschreibt Bouamrane die Zurückweisung aller Arten von deterministischer Weltsicht. Und er hält ihn nicht etwa deshalb für aktuell, weil er dem Muslim die Wahrheit über den Islam vor Augen führt, sondern weil er in der islamischen Geschichte einen „facteur positif de réflexion et d’émancipation“ dargestellt habe. Seine moderne Wiederbelebung, so meint er denn auch, berühre alle Bereiche des kulturellen Lebens.¹²⁴ Und die mu‘tazilitische Lehre der Freiheit (*liberté*, nicht *liberté de choix*) hält er für

une source de réflexion pour notre temps parce qu’elle n’est pas contenée de libérer l’homme en tant qu’individu des contraintes extérieures qui paralysaient son effort et sa pensée; elle a cherché aussi à l’intégrer dans une société vivante, en définissant les conditions positives qui permettent à l’action personnelle de s’insérer dans l’effort communautaire. La liberté de l’homme n’est donc pas abstraite, ni d’ordre simplement métaphysique ou éthique. Elle embrasse le champ entier de ses activités rationnelles, morales et politico-sociales. Cette synthèse, si originale pour l’époque où elle fut formulée, demeure solide et actuelle, malgré certaines insuffisances. Elle reste une référence pour une réflexion renouvelée et plus élaborée en fonction de la civilisation actuelle, d’autant plus dynamique qu’elle conserve largement ouvert l’effort de l’*ijtihād*, c’est-à-dire de réexamen et d’analyse critique.¹²⁵

¹²³ Bouamrane 1978, S. 11.

¹²⁴ Ebd., S. 349.

¹²⁵ Ebd., S. 350.

2. Historisch-materialistisches Denken und die Mu‘tazila

a) *Der arabische Materialismus und seine Stellung im modernen arabischen Diskurs*

Materialistische Vorstellungen sind in der arabisch-islamischen Welt seit langem bekannt, sie sind in diese Region aber ab der zweiten Hälfte des 19. Jhs. in neuer Form eingedrungen. Anhänger materialistischer Ideen hießen in klassischen arabischen Kontexten *dahrīya*, womit vor allem jene gemeint waren, die an die Ewigkeit des Universums in Vergangenheit und Zukunft glaubten und, davon ausgehend, sowohl das Erschaffensein der Welt durch Gott als auch die körperliche Auferstehung des Menschen und das jenseitige Leben verneinten. Da die Positionen der *falāsifa* in einigen Punkten mit diesen Annahmen korrespondierten, beschuldigten die *mutakallimūn* die muslimischen Philosophen nicht selten des Dahritentums. In einem übertragenen Sinne bezeichnete der Begriff außerdem alle Anhänger diesseitigen Vergnügens, die sich dem jenseitigen Gericht gegenüber gleichgültig verhielten.¹ Die Dahriten waren die erklärten Gegner aller Theologen und wurden nicht zuletzt von der Mu‘tazila mit Nachdruck bekämpft. Im 19. Jh., mit der Verbreitung europäisch-naturwissenschaftlicher Konzepte, kam die arabisch-islamische Welt mit materialistischen Vorstellungen in Kontakt, deren empiristischer, mechanistischer und naturalistischer Charakter auf die von Descartes ausgelöste rationalistische Wende in der Betrachtung der Natur zurückgeht. Diese Art des Denkens wurde in der arabischen Welt unter anderem von dem aus dem heutigen Libanon stammenden und lange in Ägypten tätigen Arzt Šiblī Šumayyil (1850-1917) verbreitet.² Einflußreich waren westliche naturwissenschaftliche Ideen

¹ Ignaz Goldziher/Amélie-Marie Goichon: „Dahriyya“, in: EI², Bd. 2, 1965, S. 95-97, hier S. 95.

² Das geschah vor allem durch eine Übersetzung von Ludwig Büchners *Kraft und Stoff: Empirisch-naturphilosophische Studien in allgemein-verständlicher Darstellung*, Frankfurt 1855, übersetzt von Šiblī Šumayyil als *Ta‘rīb li-šarḥ Būḥnir ‘alā madḥab Dārwin fī ntiqāl al-anwā‘ wa-zuhūr al-‘ālam al-‘udwī wa-ittilāq ḍālika ‘alā l-insān mā’a ba’di tašarrufin fīhi*, Alexandria (*Maṭba‘at ḡarīdat al-Mahrūsa*) 1884. Entgegen dem Titel der Übersetzung handelt es sich hier nicht um einen Kommentar zu Darwin, sondern um einen von Büchner (1824-1899) stammenden materialistischen Entwurf zur Deutung der Wirklichkeit. Die in Darwins erst 1859 erschienener Studie *On the Origin of Species by Means of Natural Selection* enthaltenen Ideen suchte Büchner mit der Schrift *Die*

auch im britisch besetzten Indien, wo sie von Sayyid Aḥmad Ḥān aufgenommen und propagiert wurden. In einer Volte gegen den pro-britischen Denker veröffentlichte der pan-islamisch und anti-kolonialistisch orientierte, europäischen naturwissenschaftlichen Idealen und der muslimischen Philosophie aber alles andere als abgeneigte Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī 1881 eine einflußreiche Streitschrift in persischer Sprache gegen die geistigen Grundlagen Aḥmad Ḥāns, die er, dem im damaligen indischen Raum verbreiteten Sprachgebrauch folgend, als „Naturalismus“ (*naīčīrīya*) bezeichnete und als unislamisch abqualifizierte. Als al-Afġānīs Schüler ‘Abduh einige Jahre später eine arabische Paraphrase des Werkes erstellte, übersetzte er den Begriff als *dahrīya*, was dazu führte, daß die von al-Afġānī als Zurückweisung des europäischen Naturalismus samt seiner muslimischen Anhänger intendierte Schrift als „Zurückweisung der Materialisten“ (*ar-Radd ‘alā d-dahrīyīn*) ins arabisch-islamische Gedächtnis einging.³ So kommt es vor, daß moderne Muslime den Begriff *dahrīya* verwenden, um in vermeintlicher Übereinstimmung mit al-Afġānī den westlichen Materialismus zu kritisieren. Hierbei meinen sie dann aber in der Regel nicht das rationalistische Fundament der westlichen Naturwissenschaften, sondern die als hedonistisch, unmoralisch und kapitalistisch beurteilte Lebensweise des Westens im Gegensatz zum sogenannten orientalischen Spiritualismus bzw. zur islamischen Religiosität. Diese Form des Materialismus bezeichnet man heute, mit einem vom arabischen Wort für Materie (*mādda*) abgeleiteten Begriff, jedoch meist als *māddīya*.

Derselbe Terminus wird für das als dialektisch bzw. historisch charakterisierte „materialistische“ Denken marxistisch-leninistischer Prägung verwendet. Diese Art von Materialismus, um deren

Darwinsche Theorie von der Entstehung und Umwandlung der Lebewelt von 1868 einem größeren Publikum bekannt zu machen.

³ Das persische Original erschien 1881 als *Haqīqat-i maḏhab-i naīčīrī va-bayān-i ḥāl-i naīčīrīyān*. Die von ‘Abduh (mit Hilfe von al-Afġānīs persischem Diener ‘Ārif Abū Turāb) erstellte Paraphrase erschien erstmals 1885/86 als *Risāla fī ibtāl maḏhab ad-dahrīyīn wa-bayān mafāsidihi wa-ibtāt anna d-dīn asās al-maḏanīya wa-l-kufr fasād al-‘umrān*. Erst seit der zweiten Auflage von 1894 trägt das Werk seinen heute geläufigeren Titel. Eine französische Übersetzung aus dem Arabischen erstellte Amélie-Marie Goichon: *Réfutation des matérialistes*, Paris 1942. Eine englische Übersetzung aus dem Persischen gibt Keddī 1968, S. 130-74. Vgl. Ignaz Goldziher/Amélie-Marie Goichon: „Dahriyya“, in: EI², Bd. 2, 1965, S. 95-97, hier S. 97; Fakhry 1970, S. 335-38.

moderne Begegnung mit der mu‘tazilitischen Gedankenwelt es im folgenden vornehmlich geht, hat ihre Quellen ausschließlich in Europa. Sie fand mit der weltweiten Ausbreitung marxistischer Ideen nach der russischen Revolution von 1917 sowie dem Sieg der Roten Armee im „Vaterländischen Krieg“ 1945, mit der Entstehung des Ostblocks sowie dem Zusammenrücken der Sowjetunion mit einer Reihe nahöstlicher Staaten auch in der arabisch-islamischen Welt zahlreiche Anhänger.⁴ Zu den arabischen Intellektuellen, die sich vom Marxismus in seinen unterschiedlichen Lesarten beeinflussen ließen, gehören der ägyptische Philosophieprofessor Anwar ‘Abd al-Malik (geb. 1924), der ägyptische Literaturkritiker Maḥmūd Amīn al-‘Ālim (geb. 1922), der ägyptische Ökonom Samīr Amīn (geb. 1931), der marokkanische Historiker Abdallah Laroui (geb. 1933), die syrischen Philosophieprofessoren Šādiq Ġalāl al-‘Azm (geb. 1934) und Ṭayyib Ṭīzīnī (geb. 1938) sowie der syrische Literaturwissenschaftler Ġūrġ Ṭarābīšī (geb. 1939). Hier sei nur auf einige Grundannahmen des marxistisch-materialistischen Denkens hingewiesen und ein Blick auf das Verhältnis des politisch-ideologischen Marxismus zu den wichtigsten anderen Ideologieangeboten in der arabischen Welt, dem Nationalismus und dem Islamismus, geworfen.

Bezüglich des alten philosophischen Problems, wie sich Materie und Geist zueinander verhalten, bestand die von Marx und Engels vorgeschlagene entscheidende Neuerung gegenüber dem von ihnen kritisch rezipierten Deutschen Idealismus darin, daß sie die von Hegel und in seinem Umfeld entwickelte dialektische Lösung auf Gesellschaft und Geschichte übertrugen. Letztere unterliegt bei ihnen einem stetigen Wandel, der angetrieben wird von der Spannung zwischen den technischen Erfordernissen der materiellen Produktion und den Besitzverhältnissen, die mit den Produktionsmethoden einhergehen. Für Marx und Engels sind es die materiellen, das heißt in erster Linie wirtschaftlichen Lebensverhältnisse des Menschen,

⁴ Für Informationen und weiterführende Literatur siehe Walter Z. Laqueur: *Communism and Nationalism in the Middle East*, London 1956; *Die arabische Linke*, hg. von Bassam Tibi, Frankfurt 1969; Maxime Rodinson: „Mārk(i)siyya“, in: EI², Bd. 6, 1991, S. 583-87; ders.: *Marxisme et monde musulman*, Paris 1972; Schoen 1976, S. 98-114; *Mouvement ouvrier, communisme et nationalismes dans le monde arabe*, hg. von René Gallissot, Paris 1978; Ellis Goldberg: „Communism and Islam“, in: OEMIW, 1995, Bd. 1, S. 304-8. Einflußreich war hier eine Übersetzung von Josef Stalin: *al-Māddiyya ad-diyālikīkiyya wa-t-tārīḫiyya*, Bagdad (*Maṭba‘at ar-Rašīd*) 1944; vgl. dazu Maxime Rodinson: „Mārk(i)siyya“, S. 584.

die sein moralisches, religiöses und philosophisches Bewußtsein bestimmen, das aber auf dialektische Weise auf die gesellschaftliche Eigenorganisation des Menschen zurückwirkt. Der historische Prozeß gestaltete sich als Entwicklung hin zu immer größerer Effizienz sowohl in den Produktionsweisen als auch in den Besitzverhältnissen, wobei Massenproduktion und kollektiver Besitz als der notfalls mit Gewalt durchzusetzende „kommunistische“ End- und Höhepunkt der Geschichte aufgefaßt werden. Eine wichtige Rolle in der vor diesem Hintergrund entwickelten Gesellschaftsanalyse spielt die Idee, daß die sogenannten „sozialen Klassen“ sowohl für die politische und historische Entwicklung als auch für die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens auf zentrale Weise verantwortlich seien. Während Marx und Engels die Klassen noch vornehmlich in ihrem Verhältnis zu den ökonomischen Faktoren Produktion und Besitz betrachteten, wurden sie in der späteren Diskussion häufig, im Sinne Max Webers, als Klassen von Bildung, Status, Wissen und politischer Macht verstanden.

Der Einfluß marxistischer Denkweisen auf das arabische Geistesleben brachte es mit sich, daß schon ab den frühen 20er Jahren, vor allem aber ab den 50er Jahren, eine steigende Zahl arabischer Geisteswissenschaftler ihre Gesellschaft mittels einer im marxistischen Sinne materialistischen und auf die sozialen Klassen ausgerichteten Methode betrachteten.⁵ Derartige Analysen waren meist der jüngeren Geschichte sowie der Gegenwart gewidmet.⁶ Sie konnten aber auch die ältere arabisch-islamische Gesellschaft zum Thema haben, deren Strukturen und Denkweisen man mit Hilfe marxistischer Kategorien beschrieb.⁷ Das Problem, daß die marxistische Theorie innerhalb politischer, sozialer und historischer Umstände entstanden war, zu

⁵ Vgl. Fred Halliday: „Class Analysis“, in: OEMIW, 1995, Bd. 1, S. 295-98.

⁶ Halliday nennt für die arabische Welt: Anwar 'Abd al-Malik: *Miṣr: muğtama' ġadīd yabnihi l-'askariyūn*, Beirut (*Dār al-ṭalī'a*) 1964, engl. als: *Egypt: Military Society: The Army Regime, the Left, and Social Change under Nasser*, übers. von Charles Lam Markmann, New York 1968; Mahmoud Hussein: *La lutte de classes en Égypte de 1945 à 1968*, Paris 1969; Samir Amin: *La nation arabe: nationalisme et luttes de classes*, Paris 1976; Hanna Batatu: *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'ṭhists, and Free Officers*, Princeton 1978.

⁷ Beispiele sind das mehrbändige Werk von Ṭayyib Ṭizīnī: *Mašrū' ru'ya ġadīda li-l-fikr al-'arabī fī l-'aṣr al-waṣīl*, Damaskus (*Dār Dimāṣq*) ab 1971, und der Band von Maḥmūd Amīn al-'Alīm, Ḥusain Murūwa, Muḥammad Dakrūb und Samīr Sa'd: *Dirāsāt fī l-islām*, Jerusalem (*Manšūrāt Ṣalāḥ ad-Dīn*) 1980.

deren Analyse sie geeigneter erschien als zur Analyse der Realitäten in der arabisch-islamischen Welt, wo Begriffe wie Religion, Herkunft und Gemeinschaft wichtiger sind als Begriffe wie Klasse und Produktion, wurde dabei entweder ausgeblendet oder auf unterschiedlich überzeugende Weise argumentativ aufgelöst. Die Gegner materialistischer Ideen hatten es jedenfalls nicht schwer, den Marxismus als fremdes und auf die eigene Situation nur unter manch geistiger Verrenkung übertragbares Konstrukt zurückzuweisen.

Gegner hatten die arabischen Marxisten nicht nur in den von ihnen als reaktionär beurteilten westlich-liberalen, kapitalistisch-marktwirtschaftlichen, religiös-konservativen und tribal-monarchistischen Kreisen. Ablehner des Marxismus kamen auch aus den Reihen der sich selbst als progressiv begreifenden arabischen Nationalisten, deren Betonung der Besonderheiten und Rechte der arabischen Nation mit der internationalistischen und gegen die „Ausbeuter“ in der eigenen Nation gerichteten Botschaft des Marxismus – sofern man sie ernst nahm – in Widerstreit geraten mußte. Dennoch gingen marxistisches Gedankengut und arabischer Nationalismus im politischen Bereich oft Hand in Hand, wobei die gemeinsame Frontstellung gegen die weltweit ausgemachten kolonialen und neo-kolonialen Strukturen ein wichtiger Faktor war. Der „arabische Sozialismus“, der in Nasserismus und Ba‘ismus seinen Höhepunkt fand, ist im Wesentlichen eine Verbindung marxistischer und von der Begeisterung für die Unabhängigkeit der arabischen Nation inspirierter Ideen, obwohl meist auch der Islam – bald als Ausdruck der Erwähltheit der Araber, bald als Verkörperung des sozialistischen Gerechtigkeitsideals – auf die eine oder andere Weise in die ideologischen Formulierungen mit einbezogen wurde.⁸

Solche Versuche der Einverleibung zwischen Marxismus, Nationalismus und Islamismus waren keine Seltenheit. Arabische Marxisten strebten oft danach, ihre Ideologie zu arabisieren, um sie für Nationalisten attraktiv zu machen.⁹ Aber auch manche Islamisten, die

⁸ Siehe mit weiteren Verweisen: *Arab Socialism: A Documentary Survey*, hg. von Sami A. Hanna und George H. Gardner, Leiden 1969; Abdel Moghny Saïd: *Arab Socialism*, New York 1972; Panayiotis J. Vatikiotis: „*Ishtirākiyya*: 2. The Arab Lands“, in: EI², Bd. 4, 1978, S. 125-26; Selma Botman: „Socialism and Islam“, in: OEMIW, 1995, Bd. 4, S. 81-86.

⁹ Vgl. Jacin Hafez: „Arabisierung des Marxismus“, in: *Die arabische Linke*, hg. von Bassam Tibi, Frankfurt 1969, S. 113-18.

wegen des in der islamischen Rezeption stark betonten Atheismus der marxistischen Lehre als natürliche Gegner des Marxismus gelten, gingen auf dieses Lager zu. Abgesehen von ihrer Beurteilung der Religion unterscheiden sich islamisches und marxistisches Denken vor allem in ihren Auffassungen zur Rechtmäßigkeit von individuellem Besitz an Produktionsmitteln und in der Frage, ob es ratsam ist, die sogenannten Klassenkonflikte gewaltsam auszutragen. Obwohl es an Reibungspunkten also nicht fehlte, erschien der anti-imperialistische, anti-kapitalistische und auf soziale Gerechtigkeit abzielende Impetus des Marxismus manchen Islamisten, sofern sie sich als antikolonialistisch, progressiv und sozialrevolutionär verstanden, nicht unattraktiv. Entsprechende Überschneidungen zeigen sich bei dem ägyptischen Muslimbruder Sayyid Quṭb (1906-1966). Zwar sprach er sich gegen beide der einander im Kalten Krieg gegenüberstehenden Systeme Kapitalismus und Kommunismus aus und zeichnete den Islam als einzig sinnvolle Alternative und „dritten Weg“. Während er, dessen Ablehnung des Kapitalismus sich während eines längeren Aufenthalts in den USA gefestigt hatte, aber eine „Schlacht zwischen Islam und Kapitalismus“ beschwor, verteidigte er den Islam gegen die Herausforderungen des Kommunismus, indem er dessen Begriff der „sozialen Gerechtigkeit“ in sein Bild des islamischen Gesellschaftsmodells integrierte.¹⁰ Die dabei vorgebrachten Argumente gegen feudale Herrscher, konservative Religionsgelehrte und ausländische Imperialisten vertragen sich zum Teil durchaus mit der ideologischen Stoßrichtung der marxistischen Lehre. Dennoch diente Quṭbs Argumentation dem Ziel, die Muslime von Marxismus, Sozialismus und Kommunismus fernzuhalten, da der Islam die Idee der sozialen Gerechtigkeit bereits enthalte und, seine korrekte Umsetzung vorausgesetzt, auf ideale Weise erfülle.

Deutlicher als Quṭb strebte der Führer der syrischen Muslimbruderschaft, Muṣṭafā as-Sibā‘ī (1915-1964), nach einer Einverleibung marxistischer Ideen in die islamistische Ideologie. Das zeigt schon der Titel seiner wichtigsten Veröffentlichung, eines Buches von 1959 über den „Sozialismus des Islam“, in dem sich der an der Azhar

¹⁰ Quṭbs „Die Schlacht zwischen Islam und Kapitalismus“ erschien 1951: *Ma‘rakat al-islām wa-r-ra’smāliyya*, Kairo (*Dār al-kitāb al-‘arabī*). Sein „Soziale Gerechtigkeit im Islam“ erschien 1949: *al-‘Adāla al-iğtimā‘iyya fī l-islām*, Kairo, engl. in: *Sayyid Qutb and Islamic Activism: A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*, von William E. Shepard, Leiden 1996.

ausgebildete Professor des islamischen Rechts für eine Synthese beider Gesellschaftsmodelle stark macht.¹¹ As-Sibā’ī zufolge unterscheidet sich der islamische Sozialismus von seiner marxistisch-materialistischen Variante in seiner Anerkennung des Rechts auf privaten Besitz an Produktionsmitteln und in seinem Ideal eines harmonischen, auf Komplementarität ausgerichteten Miteinanders der sozialen Gruppen und Klassen. Das islamische Prinzip der gesellschaftlichen Solidarität (*at-takāful al-iğtimā’i*), wie es zum Beispiel der Verpflichtung zum Almosengeben zugrunde liege, stelle die Basis für ein gerechtes und verantwortliches Zusammenleben der Menschen dar. Die Voraussetzung für den Erfolg dieses Prinzips sei jedoch, daß seine Umsetzung nicht nur dem einzelnen Muslim überlassen bleibe, sondern es durch gezielte Steuerungsmaßnahmen des Staates verwirklicht werde. Diese Annahme erklärt, warum as-Sibā’īs Ideen innerhalb nasseristischer Kreise, die sich spätestens seit dem gescheiterten Attentat auf den ägyptischen Präsidenten Ġamāl ‘Abd an-Nāṣir 1954 in einem erbitterten Konflikt mit der Muslimbruderschaft befanden, mit großer Bereitschaft aufgenommen wurden.

Unabhängig davon, wie weit sich islamistische und marxistische Vorstellungen von Politik und Gesellschaft bisweilen annäherten,¹² blieben sie einander im modernen arabisch-islamischen Bewußtsein diametral entgegengesetzt. Wegen seines atheistischen Ansatzes hat es der Marxismus in der islamischen Welt nie leicht gehabt, und er erwies sich wohl nicht umsonst als die kurzlebigere der beiden Strö-

¹¹ Muṣṭafā as-Sibā’ī: *Iṣṭirākīyat al-islām*, Damaskus (*Mu’assasat al-maṭbū‘āt al-‘arabiya*) 1959.

¹² Der Vollständigkeit halber seien zwei weitere einflußreiche arabische Autoren genannt, die sich von einem islamischen Standpunkt aus mit dem Marxismus beschäftigten. Der an der Azhar ausgebildete ägyptische Autor Ḥālīd Muḥammad Ḥālīd (1920-1996) legte 1950 in dem umstrittenen, weil gegen das konservative islamische Establishment gerichteten Buch „Von hier aus beginnen wir“ sein säkulares, demokratisches und sozialistisches Staatsverständnis nieder: *Min hunā nabda’*, Kairo (*Dār an-Niḥ*)³ 1950, engl. als: *From here we Start*, übers. von Ismā‘īl Rāġī al-Fārūqī, Washington 1953. Der schiitisch-irakische Denker und politische Führer Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr (1935-1980) veröffentlichte ein Jahrzehnt später die Abhandlung „Unsere Wirtschaft“, in der er (ähnlich wie Quṭb) Kapitalismus und Kommunismus gleichermaßen eine Absage erteilt, in der er sich aber (ähnlich wie as-Sibā’ī) für staatliche Interventionen stark macht, durch die die vom Islam geforderte ökonomisch-soziale Gerechtigkeit zu verwirklichen sei: *Iqtiṣādunā* (2 Bde.), an-Nağaf (*Maṭābī‘ an-Nu‘mān*) 1959-61, dtsh. als: *Unsere Wirtschaft: Eine gekürzte kommentierte Übersetzung des Buches Iqtiṣādunā*, übers. von Andreas Rieck, Berlin 1984. Nicht vergessen sei der Iraner ‘Alī Šarī‘atī (1933-1977), dessen anti-imperialistischer Ansatz ebenfalls stark marxistisch inspiriert war.

mungen. In der arabischen Welt erreichte der marxistische Einfluß seinen Höhepunkt zwischen den 50er und den 70er Jahren, so daß man den Marxismus 1976 als „die wichtigste kohärente Gedankenwelt und Alternative zum Islam (..), vor der der arabische Mensch heute steht“, bezeichnen konnte.¹³ Mit dem zum Teil auch in links-intellektuellen Kreisen gefeierten Erfolg der islamischen Revolution unter Ayatollah Khomeini im Iran Anfang 1979 und der sowjetischen Besetzung Afghanistans Ende desselben Jahres ließ der Einfluß des Marxismus in der arabischen Welt aber spürbar nach. Mit dem Scheitern des kommunistischen Experiments in der Sowjetunion in den 90er Jahren verlor er seine Anziehungskraft fast völlig. Obwohl das Gewicht marxistischer Anschauungen in der arabischen Diskussion also merklich abgenommen hat, bleibt eine ganze Generation arabischer Intellektueller von ihrer Auseinandersetzung mit dem Marxismus geprägt. Der materialistische Blick auf die eigene Geschichte, einschließlich der Geistesgeschichte, wie er sich übrigens nicht nur durch den Marxismus, sondern auch durch den Einfluß soziologischer Denkweisen verbreitet hat, bleibt so für viele, unabhängig von ihrer politischen Zugehörigkeit, aktuell. Auch die mit marxistischen Ideen einhergehende Tendenz zur Säkularisierung, zur Abkehr von jenseitigen Heilsversprechungen und zu einem an ihre Stelle tretenden diesseitigen Aktivismus hat tiefe Spuren im Bewußtsein moderner arabischer Intellektueller hinterlassen.

b) *Das mu'tazilitische Denken als Wegbereiter eines philosophischen Materialismus in der Darstellung von Ḥusain Murūwa*

Die Gemeinsamkeiten der sozialrevolutionären islamistischen und der marxistischen Kräfte in der arabischen Welt werden bisweilen dadurch erklärt, daß sich beide aus denselben sozialen Milieus rekrutieren und über ähnliche soziale Aspirationen verfügen.¹⁴ Beispielhaft hierfür ist der libanesische Marxist Ḥusain Murūwa (1908-1987).¹⁵ Aus einer Familie schiitischer Religionsgelehrter aus dem Ġabal 'Āmil stammend, ging er zum Studium in den Irak, um

¹³ Schoen 1976, S. 99.

¹⁴ Ellis Goldberg: „Communism and Islam“, in: OEMIW, 1995, Bd. 1, S. 304-8, hier S. 306.

¹⁵ Zu ihm: Fakhry 1970, S. 364-66; Alem 1981. Die marxistische Beirut-Zeitschrift *at-Tarīq* veröffentlichte 1988 eine Sonderausgabe (Nr. 6) aus Anlaß der Ermordung Murūwas.

in der Nähe der heiligen Stätten von Nağaf die Ausbildung eines Geistlichen zu empfangen. Anstatt mit den islamischen Wissenschaften beschäftigte er sich dort aber zunehmend mit Dichtung, Politik, Philosophie und Geschichte. Nach längerer Zeit in Bagdad schloß er sich Anfang der 50er Jahre der Libanesischen Kommunistischen Partei an. Außerdem begann er damit, Essays über herausragende Persönlichkeiten der arabisch-islamischen Geistesgeschichte zu verfassen, wobei er die „progressiven“ Aspekte in ihrem Denken und Handeln hervorhob. Über die Jahre erwuchs hieraus das 1978 erschienene, vielgelesene zweibändige Werk „Die materialistischen Tendenzen in der arabisch-islamischen Philosophie“.¹⁶ Wie Amīns Trilogie gibt es einen Gesamtüberblick über die arabisch-islamische Geistesgeschichte, so daß die Mu‘tazila auch hier nur in bestimmten Abschnitten präsent ist.¹⁷ Murūwa unterscheidet sich in Herangehensweise und Intention von Amīn aber gewaltig. Im Rahmen einer Kritik am modernen arabischen Zugang zum geistigen Erbe wird Amīn eingangs zur Mehrheit jener Historiker gezählt, die der eigenen Geistesgeschichte mit einer bourgeoisen und idealistischen Methode begegneten. Ihnen macht Murūwa den Vorwurf, das mittelalterliche arabisch-islamische Denken fern von den materiellen und sozialen Rahmenbedingungen zu betrachten, innerhalb derer es entstanden sei. Diese Herangehensweise, eine Art „historischer Nihilismus“, begnüge sich damit, Veränderungen im menschlichen Bewußtsein auf die individuellen Überzeugungen einzelner Denker zurückzuführen und die Wechselwirkungen zwischen den Kulturen auf eine mechanistische und letztlich rassistische Weise zu beschreiben. Da die betreffenden Autoren oft durchaus fortschrittliche Intentionen hätten, seien die von ihnen verwendeten „reaktionären“ Methoden der Geschichtsschreibung um so bedauerlicher.¹⁸

¹⁶ Zur Entstehung des Werkes vgl. Ḥusain Murūwa: *Wulidtu šaiḥan wa-amūtu ṭiflan: sira dāṭiya fī ḥadīṭ aḡrāhu ma‘ ahū ‘Abbās Baiḍūn*, Beirut (*Dār al-Fārābī*) 1990, S. 64, 70-71. Zum Werk selbst siehe Nabīl Sulaimān: *al-Mārkṣīya wa-t-tuḡāṭ al-‘arabī al-islāmī: dirāsa li-n-Naṣa’āt al-māddīya*, Lattakia (*Dār al-Ḥiwār*) 1988. Die Essays erschienen als *‘Anāwīn ḡadīda li-wuḡūh qadīma*, Beirut (*ad-Dār al-‘ālamīya*) 1984.

¹⁷ Zur Mu‘tazila siehe vor allem Murūwa 1978, Bd. 1, S. 629-857. Zu Murūwas Darstellung der Mu‘tazila vgl. Boullata 1990, S. 29, 37-39; Martin/Woodward, S. 210.

¹⁸ Murūwa 1978, Bd. 1, S. 75-80. Er erkennt hier aber auch an, daß Amīn als nahezu einziger arabischer Historiker gesehen habe, daß die frühen Auseinandersetzungen der Muslime um das Kalifat einen politischen Charakter gehabt hätten. Seine Erkenntnis, daß sich die politischen Differenzen in Form „religiös gefärbter“ Gruppen

Progressive Ziele gegenüber der eigenen Gesellschaft, so Murūwa, erforderten notwendigerweise auch progressive Methoden beim Blick in das Erbe: „Es ist unnatürlich – um nicht zu sagen: unmöglich –, daß wir Revolutionäre in unserem Standpunkt gegenüber den Fragen der Gegenwart sind und – dennoch – keine Revolutionäre in unserem Standpunkt gegenüber dem Erbe der Vergangenheit. Die revolutionäre Einstellung ist ein umfassender, universeller und unteilbarer Standpunkt. Teilt man ihn auf, kommt das einer Zerstörung des gesamten Standpunktes gleich, was zeigt, daß sich die angebliche ‘revolutionäre Einstellung’ gegenüber dem Feld, dem zuzugehören sie vorgibt, parasitär verhält.“¹⁹ Murūwas scharfe Kritik am Umgang vieler Araber mit ihrem geistigen Erbe bezieht er ausdrücklich auch auf den arabischen Nationalismus und den islamischen Sozialismus. So hält er das Geschichtsbild dieser Richtungen für eine bloße Reaktion auf die eurozentristischen und rassistischen Kulturtheorien des Westens, denen die Bourgeoisie der orientalischen Länder nun mit Theorien entgegentrete, die ihrerseits Ausdruck von Rassismus und „Orientzentrismus“ (*naẓariyyat al-markazīya aš-šarqīya*) seien. In ihnen würden die Leistungen der arabisch-islamischen Ahnen sowie die weltweite Bedeutung ihres Denkens nicht nur maßlos überbewertet, sondern dieses Denken werde auch auf vollkommen ahistorische Weise als unmittelbare Entsprechung moderner philosophischer bzw. politischer Theorien betrachtet. Der Forderung nach einer „Modernisierung des Erbes“ (*taḥdīd at-turāt*) – von Murūwa in erster Linie mit der modernen Salafiya in Verbindung gebracht und als illegitime Neuerung (*bid‘a*) bezeichnet – hält er vor, sowohl die Historizität des arabisch-islamischen Denkens zu leugnen als auch die philosophischen Theorien, zu denen man Parallelen konstruiere, bis zur Banalität zu vereinfachen.²⁰

Der Idee einer Modernisierung des Erbes stellt Murūwa einen Umgang mit der Vergangenheit gegenüber, der den Zielen der progressiven arabischen Kräfte besser entspreche. Die Frage laute nicht, welche Teile des Erbes in der Gegenwart „aufzunehmen“ und

manifestiert hätten, habe Amīn aber nur unzureichend methodologisch verarbeitet.

¹⁹ Ebd., S. 16. Das Erbe, so fährt er fort, sei nicht dasselbe wie das Verständnis des Erbes. Denn während das Erbe stets dasselbe bleibe, gebe es verschiedene Interpretationen von ihm, die auf die ideologischen Unterschiede der Betrachter zurückgingen, die in letzter Analyse Klassenunterschiede seien; ebd., S. 17.

²⁰ Ebd., S. 10-12.

welche „aufzugeben“ seien, sondern der Weg zur angestrebten und notwendigen intellektuellen Befreiung bestehe darin, das der modernen Situation am besten entsprechende Verständnis des Erbes zu entwickeln. Denn nicht das Erbe selbst, die richtige Sichtweise darauf führe zur Verbesserung der Realität. Als Marxist steht für Murūwa außer Frage, daß der wissenschaftliche Sozialismus mit seinen beiden Grundpfeilern, dem historischen und dem dialektischen Materialismus, die zur Entwicklung dieser Sichtweise beste Methode liefert. Da sie Ideen der Vergangenheit nicht abstrahiere und so ihrer Lebendigkeit beraube, sondern ihre materiellen und historischen Hintergründe untersuche, dringe sie zu den sozialen Quellen allen Denkens vor und liefere Einsichten in die tieferen Zusammenhänge der Kultur. Diese Einsichten kämen den modernen arabischen Befreiungsbewegungen zugute, denn sie könnten mit ihrer Hilfe Parallelen zwischen den eigenen revolutionären Antriebskräften und den revolutionären Aspekten der arabisch-islamischen Vergangenheit klarer wahrnehmen. Das progressive Lager könne so seine Authentizität (*aṣāla*) entdecken, was zur Auflösung der Illusion beitrage, daß Kontemporaneität (*mu‘āṣara*) und Authentizität unvereinbare Gegensätze seien und die von den Progressiven angestrebte Modernität des Wissens (*‘aṣrīyat al-ma‘rifā*) nur authentisch sein könne, wenn sie auf einer Modernisierung des Erbes (*‘aṣranat at-turāt*) beruhe.²¹

Murūwas Haltung zeigt, daß er sich selbst niemals als „Neo-Mu‘taziliten“ bezeichnet hätte. Sein Ziel ist nicht, bestimmte arabisch-islamische Positionen der Vergangenheit wieder aufzunehmen, sondern die Kräfte, die zur Entstehung dieser Positionen geführt haben, zu verstehen. Hierbei, so schon der Titel seines Werkes, befindet er sich auf der Suche nach den aus moderner Sicht als „materialistisch“ zu beurteilenden Tendenzen des arabisch-islamischen Erbes. Murūwa wegen einiger positiver Aussagen über die historische Rolle der Mu‘tazila für einen Anhänger der Schule zu halten, wäre aber nicht nur aus dem genannten Grund verfehlt, denn mit Blick auf die Denkangebote des Erbes galt seine Sympathie auch anderen Kräften. Im Unterschied zu Amīn, der die *mutakallimūn* den muslimischen Philosophen vorzog, stand Murūwa der Philosophie näher als dem *kalām*. Bei den *falāsifa* – in erster Linie bei Ibn Sīnā (st. 428/1037), bei dem seine Darstellung endet – sieht er das arabische

²¹ Ebd., S. 26-28.

Denken als zu seiner Reife gekommen. Materialistische Denkweisen hält er hier für am stärksten ausgeprägt, was sich zeige in der hohen Bedeutung, die die *falāsifa* den Naturwissenschaften zugemessen hätten, in ihrer Bevorzugung der Existenz (*wuǧūd*) gegenüber der Essenz (*māhīya*) in Metaphysik und Erkenntnistheorie sowie in der von den arabischen Neuplatonikern vertretenen Vorstellung der Emanation alles Seienden aus dem ersten Notwendig Seienden heraus – Positionen, die auf die Annahme der Ewigkeit der Welt, die Aufhebung der scharfen koranischen Grenzziehung zwischen Gott und Schöpfung sowie die in der Mystik vertretene pantheistische Idee der Einheit alles Seienden (*wahdat al-wuǧūd*) hinausliefen.²²

Obwohl Murūwa meint, daß viele seiner Zeitgenossen das Erbe zu oft auf Vorläufer moderner westlicher Denkmodelle hin durchforsteten, kann man also nicht behaupten, daß sich seine Herangehensweise von dieser Art des Umgangs mit dem Erbe klar unterscheidet. Zwar widerspricht er der Forderung seiner Erneuerung, aber es ist nicht zu übersehen, daß auch er bestimmte Teile des Erbes in seinem eigenen, das heißt marxistischen Sinne aufzuwerten versucht. Das betrifft vor allem die muslimische Philosophie, von der Murūwa gegen Ende seiner Arbeit nicht ohne Genugtuung berichtet, wie sie im ausgehenden Mittelalter Thomas von Aquin und andere wichtige Denker des von der Theologie dominierten Europa befruchtet und so die Basis nicht nur für die naturwissenschaftlich-philosophische Weltsicht des Westens, sondern sogar für die dialektisch-materialistische Theorie gelegt habe.²³ Es betrifft aber auch die Mu'tazila, der Murūwa einen wichtigen Anteil an der Entstehung der muslimischen Philosophie und damit an der angedeuteten Gesamtentwicklung zuschreibt. Zwar sind die Mu'taziliten für Murūwa nicht die „Philosophen des Islam“. Er sieht in ihrem Schaffen aber eine unverzichtbare Etappe auf dem Weg zur Herausbildung der von Muslimen betriebenen Philosophie. Schon die Unterteilung seines Buches macht deutlich, daß er von einem kontinuierlichen Fortschritt des menschlichen Bewußtseins ausgeht. Die drei Teile seiner Arbeit behandeln: die Zeit vor dem Aufkommen des philosophischen Denkens, die Zeit der ersten philosophischen Keime (*budūr*), die Zeit der unabhängigen

²² Zu Ibn Sīnā: ebd., Bd. 2, S. 537-702. Vgl. Fakhry 1970, S. 365. Murūwa plante eine Fortsetzung seiner Arbeit bis zu dem von ihm als „progressiv“ bezeichneten Ibn Rušd; Murūwa 1978, Bd. 2, S. 715.

²³ Ebd., S. 710-13.

Philosophie. Die erste dieser Perioden umfaßt das geistige Leben der Araber vor und während der Herausbildung des Islam bis zum Ende der Regierungszeit der vier ersten Kalifen. Die zweite ist die Zeit der unterschiedlichen theologischen Richtungen und besonders der Mu‘tazila bis etwa zur Mitte des 3./9. Jhs. Die dritte beginnt mit dem Philosophen al-Kindī (st. um 252/866) und ist zur Zukunft hin offen. Innerhalb dieses Schemas, das implizit der bekannten muslimischen Vorstellung widerspricht, daß mit zunehmender Entfernung von der Zeit des Propheten das geistig-moralische Niveau der Muslime abnehme (der sogenannte *fasād az-zamān*), nehmen die für Murūwa vor allem in der Mu‘tazila repräsentierten *mutakallimūn* einen Platz als Bindeglied zwischen der Zeit der Offenbarung und dem Aufkommen der Philosophie ein.

Auffällig an dieser Periodisierung ist nicht nur, daß sie dem üblichen muslimischen Geschichtsbild mit seiner Trennung zwischen der vorislamischen Zeit der Unwissenheit (*ḡāhiliyya*) und der Zeit des Islam die Unterteilung in eine vorphilosophische und eine philosophische Epoche gegenüberstellt. Es fällt auch auf, daß Murūwa (zu Zeiten, in denen man es längst hätte besser wissen können) an der Vorstellung festhält, daß der Einfluß der Mu‘tazila auf das arabisch-islamische Geistesleben mit Aufhebung der *miḥna* zu seinem Ende gekommen sei.²⁴ Auf die *miḥna* selbst, deren ausführliche Behandlung die Mu‘tazila in einem schlechten Licht dastehen ließe, kommt Murūwa bei dieser Einschätzung jedoch nur in Andeutungen zu sprechen.²⁵ Ja, der Begriff wird von ihm nur für jene Epoche verwendet, die auf die unter diesem Namen bekannten Ereignisse folgte und von der es bei Murūwa heißt, daß sich in ihr die reaktionären, salafitischen Kräfte gegen die Mu‘tazila „zusammengerotet“ und ihr Erbe in „aufeinander folgenden Wellen des Terrors“ vernichtet hätten.²⁶ Trotz dieses Ausblendens der *miḥna* spielt die Zeit al-Ma‘mūns und seiner beiden Nachfolger in Murūwas Analyse der sozialen und politischen Hintergründe der Schule eine Rolle.

Zunächst aber zu Murūwas Darstellung der sozialen und politischen Hintergründe bei der Entstehung der Mu‘tazila. Er hält sich hier im Prinzip an das von Amīn und vielen anderen vorgebrachte

²⁴ Ebd., Bd. 1, S. 828-29. Eine Fußnote nennt knapp ‘Abd al-Ġabbārs *Kūāb al-Muḡnī*.

²⁵ Ebd., S. 677, 853-54, 862.

²⁶ Ebd., S. 828-33.

Argument, daß das Aufkommen des *kalām* auf die Differenzen um das Problem der rechtmäßigen Führung der Gemeinschaft zurückgehe.²⁷ Anders als Amīn, der sich zu sehr auf die theoretischen Meinungsverschiedenheiten konzentrierte, legt Murūwa sein Augenmerk aber stärker auf die konkreten sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse, in denen die „Klassen“ der damaligen arabisch-islamischen Gesellschaft gelebt hätten. Klasseninteressen sind es denn auch, denen er einen zentralen Anteil an der Herausbildung der theologischen Richtungen zuschreibt. So sei es kein Zufall, daß die frühe qadaritische Bewegung, aus der später die Mu‘tazila erwuchs, gerade in Basra stark war, wo breite Schichten von Landarbeitern, Kleinbauern, kleinen Gewerbetreibenden und Sklaven lebten und wo „diese armen Schichten auf schlimmste Weise von den Schichten der Großbourgeoisie, der Großhändler und der mit den ersten muslimischen Eroberungsarmeen von der Halbinsel aus eingewanderten Stammesfürsten ausgebeutet wurden“. Geistige Führung hätten die genannten Randgruppen unter anderem von den kulturell hoch produktiven, auf der sozialen Leiter aber weit unten stehenden Mawālī erhalten, die von den Umayyaden als bloße Sklaven betrachtet worden seien, unter ihnen auch al-Ḥasan al-Baṣrī, dessen Ideen zur Handlungsfreiheit eine Reaktion gewesen seien auf das damals immer akuter werdende Problem der Unterdrückung.²⁸

Die aus dem Kreis um al-Ḥasan hervorgegangene Mu‘tazila entstand Murūwa zufolge also weder aus dem Nichts noch aufgrund bloßer individueller Entscheidungen. Kritik äußert er an allen Autoren, die an die Berichte der muslimischen Doxographen mit einem auf banale Weise vereinfachten Konzept von Ideengeschichte herangingen und das Aufkommen der gesamten mu‘tazilitischen Bewegung auf den spontan ausgeführten Schritt eines einzigen Mannes von einer Moscheesäule zur anderen zurückführen wollten. Allein das politisch-soziale Klima der damaligen Zeit erlaube Rückschlüsse auf die Entstehungsursachen der Schule, die als eine intellektuelle Widerstandsbewegung gegen die Ungerechtigkeiten ihrer Gesellschaft von den anti-deterministischen Positionen der Qadarīya wie vom

²⁷ Siehe z.B. ebd., S. 837-38, 847-48.

²⁸ Ebd., S. 622-23, 839.

rationalistischen Ansatz der Ġahmīya profitiert habe.²⁹ Im späteren mu‘tazilitischen Denken habe sich der qadaritische Gedanke der Handlungsfreiheit dann in der Theorie der göttlichen Gerechtigkeit (*‘adl*) niedergeschlagen, die in direktem Verhältnis nicht nur zur Idee der „Freiheit des Menschen“, sondern auch zur mu‘tazilitischen Vorstellung von gerechter Politik gestanden habe. So hätten viele Vertreter der Schule, ähnlich wie die Ḥārīġīya, keinen Wert darauf gelegt, daß der Imam aus dem Stamm des Propheten stammen müsse, was sich gegen den damals verbreiteten Tribalismus gerichtet habe. Zudem sei ein Großteil der Mu‘tazila – man darf wohl ergänzen: ähnlich wie viele Marxisten – von der Legitimität einer gewaltsamen Machtübernahme ausgegangen, um ihre Gerechtigkeitsvorstellungen durchzusetzen, was die mu‘tazilitische Beteiligung an einer Reihe von Umsturzversuchen zeige.³⁰ Positionen und Verhaltensweisen dieser Art hält Murūwa insgesamt für den Ausdruck einer „historischen Notwendigkeit“ und einen entscheidenden Faktor bei der gesellschaftlichen Entwicklung der Zeit.³¹

Obwohl Murūwa den Begriff selbst nicht verwendet, zeichnet er die Ursprünge der Mu‘tazila also quasi im unterdrückten und ausgebeuteten „Proletariat“ der damaligen Gesellschaft. Als Widersacher dieser Gruppe stellt er die Schicht der von ihm in jeder Hinsicht als „bourgeois“ gekennzeichneten Mächtigen und Reichen dar, die zur Rechtfertigung und Perpetuierung des ihnen zugute kommenden Unrechts zu der von den Umayyaden geförderten „Klassenideologie“ der göttlichen Prädestination (*al-qadā’ wa-l-qadar*) gegriffen hätten.³² Mit dieser Sichtweise unterscheidet sich Murūwa von Amīn weniger im Grundsatz als in seiner konsequenten marxistischen Durchformulierung des Problems. Hinsichtlich einer Zeit, in der sich die Mu‘tazila tatsächlich in der Opposition befand, war so eine, aus marxistischer Perspektive unverkennbar positive Beurteilung freilich nicht schwer zu treffen. Schwieriger war dies mit Blick auf die Zeit der frühen

²⁹ Ebd., S. 638-40. Zur Ġahmīya siehe ebd., S. 597-612.

³⁰ Ebd., S. 766-68. In expliziter Übereinstimmung mit Amīn sieht Murūwa in der Mu‘tazila zugleich diejenige Partei, die sich in der mittels religiöser Argumente geführten, in ihrem Wesen aber politischen Auseinandersetzung zwischen Ḥārīġīya und Murġī’a neutral verhalten wollte; ebd., S. 631-37.

³¹ Ebd., S. 852.

³² Ebd., S. 766, 567.

‘Abbāsiden, in der viele Mu‘taziliten in einem engen Verhältnis zu den Machthabern standen, deren Umgang mit der damaligen Opposition keineswegs durch besondere Gerechtigkeit auffiel.

Doch auch für dieses Problem hat Murūwa eine Erklärung anzubieten, die der Schule zur Ehre gereicht. Denn ähnlich wie Amīn aus der Sicht eines Liberalen, nimmt er die Mu‘tazila aus der Sicht eines Marxisten in Schutz. So läßt er dem Satz, daß al-Ma’mūn die Schule zur „offiziellen Schule des Kalifatsstaates“ erhoben habe, den Hinweis folgen, daß man die Dinge nicht auf eine absolute, statische und metaphysische, sondern auf eine dialektische und dynamische Weise zu betrachten habe: „Nicht jede Opposition zur Staatsmacht stellt notwendigerweise eine progressive oder völlig revolutionäre Opposition dar. Und ebenso stellt nicht jede Staatsmacht notwendigerweise eine völlig reaktionäre Staatsmacht dar.“ Das Verhältnis zwischen Mu‘tazila und frühen ‘Abbāsiden sei zu lange aus einer subjektivistischen und idealistischen Perspektive betrachtet worden. Man habe einseitig auf die Intellektualität al-Ma’mūns abgehoben und darüber die wirtschaftlichen und sozialen Aspekte hinter seinem Bündnis mit der Mu‘tazila außer Acht gelassen. Ein historisch-materialistisches Herangehen lasse erkennen, daß die entscheidenden Faktoren für das Zustandekommen dieses Bündnisses schon vor al-Ma’mūns Machtübernahme in seinem Streit um das Kalifat mit seinem Bruder al-Amīn zu Tage getreten seien. Während hinter al-Ma’mūn die Vertreter der städtischen Wirtschaft und des Handwerks sowie die mit diesen in engem Kontakt stehenden Intellektuellen gestanden hätten, sei der letztlich unterlegene al-Amīn von den aus Großgrundbesitzern, Prinzen und lokalen Führern (*zu‘amā*) bestehenden feudalen Kräften unterstützt worden. Al-Ma’mūn habe nach seinem Sieg seine frühere Klientel weiter gefördert, wodurch es zu einem Aufschwung des Handels, vor allem des Fernhandels, und einem Aufblühen der städtischen Wirtschaft gekommen sei. Die Qualität der Verkehrswege und der Transportmittel habe zugenommen, und die Händler und Handwerker hätten durch steigenden Wohlstand an Einfluß gegenüber der feudalen Klasse gewonnen. Da sich die Klasseninteressen beider Gruppen entgegengestanden hätten, seien ihre Meinungen auch in politischen und religiösen Fragen auseinandergegangen. So hätten die einen die Mu‘tazila mit ihrem Hang zum „freien Denken“, die anderen aber die konservativen Rechts- und Koranglehrten unterstützt. Hierüber sei es zur offenen Konfronta-

tion zwischen diesen Parteien und ihren widerstreitenden Interessen gekommen.³³

Murūwas Bild der Mu‘tazila als Partei der Händler und Handwerker ist aus marxistischer Sicht eindeutig freundlich gemeint. Zusätzlich gelingt es ihm, dem Umfeld der Schule auch in der fraglichen Periode einen proletarischen und dazu noch internationalistischen Charakter zu verleihen. Er tut das auf eine Weise, die den gängigen Beschreibungen der Schule und ihrer Anhängerschaft widerspricht. Denn obwohl die Mu‘taziliten meist als Teil der geistigen Elite (*ḥāṣṣa*) charakterisiert werden, die sich bewußt von der breiten Masse (*‘āmma*) abgesetzt hätten und so von ihr nicht hätten verstanden werden können, weist Murūwa der Schule noch für die Zeit ihrer engsten Kooperation mit dem Staat einen Platz mitten im Volk zu. So betont er, daß die Klasse der Händler in den Städten des damaligen Irak nicht nur aus wohlhabenden Großhändlern arabischer Herkunft bestanden habe, sondern in ökonomischer wie ethnischer Hinsicht aus breiten Schichten der Gesellschaft zusammengesetzt gewesen sei. Diese Klasse habe die Betreiber von Zins- und Geldgeschäften, die Besitzer von Handwerksbetrieben samt den bei ihnen angestellten Facharbeitern, die Kleinhändler, die Ladenbesitzer und die fliegenden Händler umfaßt. Zum Beleg für die ethnische Vielfalt dieses Personenkreises verweist er auf die *‘āmma*, die er nicht im intellektuellen Sinne als breite und ungebildete Mehrheit des Volkes, sondern im ökonomischen Sinne als Klasse der „Arbeiter und armen Leute“ (*al-kādiḥūna wa-l-fuqarā’*) definiert. Außer Arabern hätten sich unter ihnen Perser, Türken, Schwarze, Dailamiten, Byzantiner, Nabatäer, Armenier, Georgier, Slaven, Kurden und Berber befunden, die durch die von ihnen gesprochene arabische Sprache miteinander verbunden gewesen seien. Innerhalb dieses Völkergemisches hätten sich die ethnischen Unterschiede nahezu aufgelöst, und der politische Standpunkt des Einzelnen habe sich vor allem durch seine Klassenzugehörigkeit definiert. Hätten diese Gruppen meist al-Ma’mūn unterstützt, seien die Feudalherren, Prinzen und lokalen Führer meist Parteigänger al-Amīns gewesen, dessen schwache Persönlichkeit sie für ihre eigenen und unsozialen Interessen hätten ausnutzen wollen.³⁴

³³ Ebd., S. 853-56.

³⁴ Ebd., S. 855.

Selbst zur Zeit ihrer Förderung durch den Staat bleibt die Mu‘tazila bei Murūwa also die Partei der kleinen Leute. Ist ihr Platz in der Ahnengalerie des arabischen Marxismus damit gesichert, kommt Murūwa hier um einige kritische Worte doch nicht herum. Seine Kritik gilt aber weniger der von vielen Mu‘taziliten zumindest gebilligten Unterdrückung der konservativen, auf Seiten der feudalen Kräfte stehenden Opposition – ein im Sinne der marxistischen Lehre akzeptables Verhalten? – als dem staatstragenden Charakter ihres theologischen Weltbildes. So meint er, daß es die „revolutionären“, das heißt rationalistischen und anti-deterministischen Aspekte ihres Denkens nicht verhindert hätten, daß die von der Schule vertretene Lehre des unbedingten *tauḥīd* in die Hände der herrschenden Schichten im Kalifatsstaat spielte. Die Betonung der Einzigkeit Gottes sei eine Betonung der Einzigkeit der Wahrheit (*waḥdānīyat al-ḥaqīqa*), die natürlich eine religiöse Wahrheit sei, was die Vorstellung impliziere, daß das herrschende Recht, die *Šarī‘a*, einer einzigen göttlichen Quelle entspringe. Da sich die bestehende Ordnung mittels dieser ideologischen Annahme als Ausdruck des göttlichen Willens und somit als heilig und unantastbar darstellen lasse, hätten die herrschenden Schichten auf absolute Weise herrschen können, denn jedes Bemühen um Opposition oder gar Revolution sei innerhalb dieses Weltbildes mit Häresie, also mit Widerstand gegen Gott gleichsetzbar. Progressiv sei das mu‘tazilitische Denken insofern vor allem auf der methodologischen, weniger aber auf der inhaltlich-ideologischen Ebene.³⁵

Murūwas Kritik an der Idee des *tauḥīd* kann von seiner marxistischen und somit religions skeptischen Haltung nicht getrennt werden. So wird der Glaube an einen transzendenten Gott von ihm auch an anderer Stelle kritisiert. Dort spricht er davon, daß solch ein Glaube auf der politischen Ebene mit der Vorstellung einer strikten Trennung zwischen dem absoluten Herrscher und der Gesellschaft korrespondiere.³⁶ Auch für Murūwa gilt also, daß er sich für die Überlegungen der Mu‘tazila und der *mutakallimūn* generell vor allem unter dem Aspekt ihrer Methodik und ihrer gesellschaftspolitischen Aussagekraft interessiert. In seiner Darstellung des mu‘tazilitischen

³⁵ Ebd., S. 856-57.

³⁶ Ebd., S. 759-60.

Denkens werden diese Überlegungen großteils „ent-theologisiert“, und die theologischen Aspekte des Mu‘tazilismus werden, bald ganz explizit, auf die historischen und sozialen Umstände zurückgeführt, innerhalb derer eine „intellektuelle und revolutionäre Bewegung“ wie die Mu‘tazila ihre Ideen gar nicht anders als in religiösen Begriffen habe formulieren können.³⁷ Mu‘tazilitische Ansichten, die Murūwa zu theologisch ausfallen, werden von ihm denn auch meist als „metaphysisch“ abqualifiziert und nicht zu den „materialistischen Tendenzen“ im arabisch-islamischen Denken gezählt.³⁸

Dennoch legten die Mu‘taziliten für Murūwa einige materialistische Vorstellungen an den Tag. Diese macht er vor allem in ihren Reflexionen über die Vorgänge der Natur und die Lebensrealität des Menschen aus. So hält er das von ihnen im Zusammenhang mit der Annahme der sukzessiven „Hervorbringung“ (*tawallud*) von Ereignissen durch andere Ereignisse vertretene Kausalitätsprinzip (*sababīya* bzw. *‘illīya*) für einen „frühen Ausdruck von Materialismus“ und eine „spezielle historische Form des Materialismus, die mit der Situation der arabisch-islamischen Gesellschaft im Mittelalter korrespondierte“. Obwohl es in der Theorie des *tawallud* vornehmlich um die Taten des Menschen und die Frage seiner Verantwortlichkeit gehe, beruhe diese Theorie doch auf der Erkenntnis, daß die Naturereignisse gemäß objektiven und vom Menschen erkennbaren Gesetzmäßigkeiten abliefen.³⁹ Die besondere Wertschätzung der Schule für die Betrachtung der materiellen Welt macht Murūwa, Amīn widersprechend, auch an ihrem Prinzip des „Analogieschlusses vom Sichtbaren auf das Unsichtbare“ (*qiyās al-ġā’ib ‘alā š-šāhid*) fest. Hier

³⁷ Ebd., S. 851-52, 824.

³⁸ Das gilt auch für den von der Mu‘tazila vertretenen, griechisch inspirierten Atomismus, mit dem Murūwa sich ausführlich beschäftigt: Während die griechischen Atomisten, besonders Demokrit und Epikur, in der Tat die „Materialität der Welt“ (S. 713) im Sinn gehabt hätten, seien deren in eine materialistische und dialektische Richtung weisende Theorien von der Mu‘tazila mit ihren eigenen, aus dem Bereich des religiösen Denkens stammenden metaphysisch-idealistischen Überzeugungen zusammengebracht worden. Dabei sei es der Mu‘tazila weniger, wie den Griechen, um die Betrachtung der Natur gegangen als um die Ewigkeit Gottes, die Erschaffenheit der Welt und das göttliche Wissen um die Ereignisse in der Welt (S. 731). Einzig an-Nazzām, der das atomistische Weltbild seines Lehrers Abū l-Hudail ablehnte, wird von Murūwa für die „herausragende materialistische Tendenz“ seines Standpunktes gelobt (S. 748). Zum Atomismus der *mutakallimūn* generell: ebd., S. 705-58.

³⁹ Ebd., S. 782-84.

zeige sich, daß das vielerorts metaphysische Denken der Mu'tazila doch auf der bald implizit vorhandenen, bald offen ausgesprochenen Anerkennung der „objektiven Realität unserer materiellen Welt“ beruhe.⁴⁰ Trotzdem ist die mu'tazilitische Methode der Naturbeobachtung für Murūwa von Mängeln nicht frei. Denn mit Ausnahme des an Experimenten interessierten al-Ġāhiz sei die Schule an die physikalische Welt nur auf rationale und abstrakte Weise herangegangen, wobei sie den ebenfalls nötigen sensitiv-empirischen Zugang zur Natur sowie die zur wissenschaftlichen Analyse des Beobachteten erforderliche dynamische und dialektische Logik vernachlässigt habe.⁴¹

Bei aller Kritik im Detail bleibt die entscheidende Leistung der Mu'tazila für Murūwa, daß sie dem arabisch-islamischen Denken den Weg zur Entwicklung einer eigenständigen und in vielen Punkten materialistisch ausgerichteten Philosophie bereitet habe. Den ersten Schritt in diese Richtung sieht er bereits bei ihrem qadartischen Vorläufer al-Ḥasan al-Baṣrī als vollzogen an. Als erster habe er die spezielleren Fragen, die sich der Gemeinschaft stellten, auf eine allgemeine, abstrakte, systematische und begriffliche Ebene gehoben und so die Basis für die Entstehung des *kalām* gelegt, der seinerseits ein wichtiger Wegbereiter der muslimischen Philosophie gewesen sei.⁴² Das Beharren der Mu'tazila auf der Vernunft, selbst im Widerspruch zum äußeren (*ẓāhir*) Wortlaut des Koran, habe die „intellektuelle Bewegung“ der Muslime in raschen Schritten zur Etappe der Philosophie vordringen lassen, die eine „höhere Stufe“ des Bewußtseins darstelle als der metaphysischen Sichtweisen verhaftete *kalām*. Durch ihre progressiven Herangehensweisen habe die Mu'tazila dazu beigetragen, daß sich ihre Region während langer Perioden des Mittelalters in ein wichtiges Zentrum des internationalen Geisteslebens verwandelte.⁴³ Daß sich die Schule in nicht geringem Maße von äußeren, insbesondere griechischen Quellen anregen ließ, wird von Murūwa keinesfalls geleugnet. Vehement tritt er aber allen entgegen, die hierin eine passive Form der äußeren Beeinflussung sehen wollen. Der Prozeß des intellektuellen Austauschs

⁴⁰ Ebd., S. 824. Vgl. oben, S. 222-23.

⁴¹ Ebd., S. 826-28.

⁴² Ebd., S. 641-42.

⁴³ Ebd., S. 822-26.

zwischen den Muslimen und den sie umgebenden nicht-islamischen Kulturen wird von Murūwa als konstanter „Verschmelzungs- und Veränderungsprozeß“ (*‘amalīyat* „*aṣ-ṣahr wa-t-taḥwīl*“) charakterisiert, den auf muslimischer Seite vor allem innergesellschaftliche Faktoren angetrieben hätten. Anstatt die Ideen der Griechen auf mechanische und unreflektierte Weise zu übernehmen, habe gerade die Mu‘tazila gezielt dasjenige aus dem griechischen Denken übernommen, was es ihnen ermöglicht habe, ihre bereits vorhandenen und bald aus dem Islam, bald aus ihrer konkreten Lebensrealität abgeleiteten eigenen Ideen zu vertiefen. Somit stelle ihr Denken einen authentischen, organischen Teil in der Gesamtentwicklung des arabisch-islamischen Geistes dar.⁴⁴ Die Mu‘tazila sei daher nicht weniger als die „Quelle der arabisch-islamischen Philosophie“.⁴⁵

c) *Die Theorie der Erschaffenheit des Koran als Schritt zur historisch-kritischen Untersuchung desselben bei Rašīd al-Ḥayyūn*

In Murūwas evolutionistischem Bild der arabisch-islamischen Geistesgeschichte kommt der Mu‘tazila zwar ein wichtiger Platz bei der Einführung philosophischer Denkweisen zu. Der Autor stellt aber auch klar, daß die „metaphysischen“ und „idealistischen“ Sichtweisen der Schule mit dem Aufkommen der stärker diesseitig und in einigen Punkten „materialistisch“ orientierten muslimischen Philosophie (und erst recht natürlich mit dem Aufkommen der marxistischen Lehre) als überwunden zu gelten haben. So legt Murūwa den zeitgenössischen Muslimen an keiner Stelle nahe, zu den Inhalten des mu‘tazilitischen Denkens zurückzukehren oder sich am „Geist der Mu‘tazila“ zu orientieren. Sein positives Urteil über die Schule ist ein relatives, da es durch seine Kritik an ihrer theologischen Weltsicht abgeschwächt wird. Diese Art, die Mu‘tazila zu sehen, ist unter Fürsprechern der Philosophie oft anzutreffen. Das Lob dieser Leute (deren Sichtweise nicht marxistisch motiviert sein muß) gilt der Schule wegen ihres Vorsprungs an Rationalität gegenüber anderen Richtungen der Theologie, nicht wegen ihres abschließenden Erfassens philosophischer

⁴⁴ Ebd., S. 819-22, 618.

⁴⁵ Ebd., S. 825.

Wahrheiten.⁴⁶ Etwas anders ist das im Fall eines jüngeren, ebenfalls

⁴⁶ Zwei Beispiele: Der an der Universität Kairo tätige Philosophieprofessor Muḥammad ‘Aṭīf al-‘Irāqī (geb. 1935) ist seit seiner Magisterarbeit von 1966 ein Spezialist für Ibn Ruṣd. In einer wichtigen Schrift von 1973 über die „Erneuerung in den philosophischen und theologischen Schulen“ spricht er sich – trotz dieses Titels – gegen die dialektische Methode der *mutakallimūn* aus, denen er vorwirft, Vernunft und Logik nur auf jene Dinge anzuwenden, an die sie ohnehin glaubten. Leiteten die Theologen ihre Prämissen unhinterfragt aus dem *common sense* (*min bādi’ ar-ra’y al-muṣṭarak*) und der Offenbarung ab, suchten nur die Philosophen mittels der Vernunft „die Wahrheit an sich, die Wahrheit als solche, die Wahrheit in äußerst abstrakter Form“; ‘Irāqī 1973, S. 26-28. Diese Position findet sich auch in einem Vorwort al-‘Irāqīs zu einer von ihm betreuten Magisterarbeit von Muḥrā Ḥasan Abū Sa‘da über die Erkenntnistheorie der Mu‘tazila. Während die Autorin auf den authentisch-islamischen Charakter des mu‘tazilitischen Denkens abhebt, der sich in seiner relativen Unabhängigkeit von griechischen Einflüssen zeige, bemängelt al-‘Irāqī, sie übersehe aus Sympathie mit ihrem Thema die vielen Schwächen des mu‘tazilitischen Denkens. Im Vergleich zur Aṣ‘ariya sei die Mu‘tazila zwar rationalistisch; sie sei von den *falāsifa* an Rationalität aber weit übertroffen worden. Insofern seien die Mu‘taziliten nicht die „Philosophen des Islam“, denn der Titel bleibe jenen vorbehalten, die ihre Theorien mittels des apodiktischen Beweises (*burhān*) untermauerten; Abū Sa‘da 1993, S. 7-9. Zu al-‘Irāqī siehe Kügelen 1994, S. 300-20, die ihn zu den „Gegnern des *kalām*“ zählt (S. 328). – Der libanesische Autor Ḥusnī Zaina, der 1978 eine Studie zum Vernunftbegriff der Mu‘tazila und besonders ‘Abd al-Ġabbārs veröffentlichte, extrahiert die einschlägigen Positionen des Mannes systematisch aus seinen Werken, um sie einer modernen Neuordnung (*‘ādat tabwīb*) zu unterziehen. Hierbei geht er ausdrücklich weder phänomenologisch noch objektiv vor, sondern interpretativ und bis zu einem gewissen Maße bewußt subjektiv. Zwar sei ‘Abd al-Ġabbār nicht Philosoph, sondern Theologe, aber in seinen religiösen Argumenten seien doch auf spontane (*‘afīf*) Weise philosophische Überlegungen enthalten; Zaina 1978, S. 11-12. Zur Verdeutlichung zieht Zaina nicht nur zahlreiche Vergleiche zu europäischen Denkern, die nach ‘Abd al-Ġabbār lebten (Descartes, Kant, Russel, Durkheim und andere; S. 60, 68, 95, 98, 100, 107, 147), sondern er konstruiert aus dessen Thesen zur Vernunft auch ein System, das, wie Zaina selbst einräumt (S. 148), weit über das hinausgeht, was dieser intendiert hatte. Zainas Kritik an ‘Abd al-Ġabbārs Vernunftbegriff zeigt die Stoßrichtung des Buches: Den Begriff beschreibt Zaina als das Ergebnis dreier Faktoren, die auf ‘Abd al-Ġabbārs Denken eingewirkt und miteinander im Widerstreit gelegen hätten: einem Wunsch nach Kohärenz (*ittisāq*), einer Tendenz zum Fideismus (*īmānīya*) und einer Neigung zur Empirie (*taḡrībīya*). Die empirischen und die nach Kohärenz strebenden Faktoren faßt Zaina zu einer „rationalistischen Tendenz“ (*naẓ’a ‘aqlīya*) zusammen, die sich mit dem fideistischen Faktor gerieben habe. Opfer der entstandenen „Polarisierung“ zwischen Rationalismus und Fideismus sei die Vernunft selbst. Denn nachdem sich bei ‘Abd al-Ġabbār der Fideismus in das Kohärenzprinzip eingeschlichen und es mit einer irrationalen Färbung überzogen habe, sei der Vernunft kein anderer Bereich mehr geblieben als „die feste Burg der Erfahrung“. ‘Abd al-Ġabbār vertrete somit keinen „kohärenten Rationalismus“ (*‘aqlānīya multasiqa*), wie es sich Zaina offenbar gewünscht hätte, sondern nur einen „rationalistischen Fideismus“ (*īmānīya ‘aqlīya*); ebd., S. 143. Anstatt ‘Abd al-Ġabbār also eine Rolle bei der Erneuerung des islamischen Denkens beizumessen, kritisiert

marxistisch beeinflussten Autoren, für den die Schule nicht nur weit auf philosophisches Gebiet vorgedrungen ist, sondern der sich auch einer mu‘tazilitischen Denkfigur bedient, um für die Beschäftigung mit einer der brisantesten Fragen des modernen Islam zu werben: der Historizität des koranischen Textes, und dies nicht nur in Bezug auf das Verhältnis seiner inhaltlichen Aussagen zu seiner Stellung in der Zeit, sondern auch und vor allem auf seine durch menschliches Einwirken verursachte materielle Beschaffenheit in Sammlung, Anordnung, Niederschrift, Überlieferung und Rezitationsweise.

Die marxistische Orientierung dieses Autors zeigt sich schon in dem von ihm eingeschlagenen Bildungsweg. Rašīd al-Ḥayyūn bzw. al-Bandar, wie er sich in seiner ersten Veröffentlichung zur Mu‘tazila nennt, stammt aus dem südlichen Irak, studierte Philosophie an der Universität Aden im damals sozialistischen Südjemen und legte seine Dissertation gegen Ende der 80er Jahre an der Universität Sofia vor.⁴⁷ Später zog er nach London, wo er heute als freier Autor lebt. Der von al-Ḥayyūn verfolgte marxistische und historisch-materialistische Ansatz ist aber auch aus seinen Schriften unschwer ersichtlich. In seinem ersten Buch zur Mu‘tazila von 1994 zeigt er sich unbeeindruckt von der Macht religiöser Dogmen, die der historischen Forschung bestimmte Sichtweisen vorzuschreiben versuchen. So geht der Autor in einem Überblick über die Entstehungsgeschichte des Islam unter Bezug auf Murūwa unbefangen auf das Phänomen der Ḥanīfen (*aḥnāf*) ein, die vor dem prophetischen Auftreten Muḥammads und beeinflusst von Juden und Christen auf die Suche nach einer reineren als der polytheistischen Gottesvorstellung der Araber gegangen waren. Daß al-Ḥayyūn den Propheten dieser Bewegung zuordnet und seine Botschaft als Reaktion auf bestimmte soziale und politische Gegebenheiten darstellt, zeigt, daß er an religiöse Entwicklungen mittels einer materialistischen Sichtweise herangeht.⁴⁸

Zaina, daß sich der Theologe nicht entschieden genug von den Vorgaben der Religion abgegrenzt habe. Das Buch rezensierte Muḥammad Ḥammūd, *al-Fikr al-‘arabī* 7 (1986) 41, S. 330-35. – Ein weiterer Fürsprecher der Philosophie in diesem Sinne ist der marokkanische Philosophieprofessor Muḥammad ‘Abid al-Ġābirī; vgl. unten, S. 484-85.

⁴⁷ Ḥayyūn 2000, S. 4.

⁴⁸ Bandar 1994, S. 15. Zu den Ḥanīfen aus der Sicht Murūwas siehe Murūwa 1978, Bd. 1, S. 309-18. Schon er meint, daß Muḥammad „womöglich einer von ihnen“ war (S. 331). Zu den Ḥanīfen aus der Sicht al-Ḥayyūns siehe auch Ḥayyūn 2000, S. 69,

Wie Murūwa vertritt al-Ḥayyūn außerdem ein betont evolutionistisches Bild der arabisch-islamischen Geistesgeschichte. Daß er dabei etwas andere Schwerpunkte setzt, dürfte damit zu tun haben, daß zu seiner Zeit die Bedeutung der späteren Periode des Mu'tazilismus tiefer ins arabische Bewußtsein eingedrungen war als zu Zeiten Murūwas. Auch al-Ḥayyūn spricht von einem schrittweisen Übergang von der Theologie zur Philosophie, nur wird der Mu'tazilismus von ihm nicht als bloße Vorstufe auf dem Weg zur muslimischen Philosophie, sondern als der eigentliche Beginn des philosophischen Denkens der Muslime dargestellt. Die Idee, daß der Wechsel von einem theologischen zu einem wissenschaftlich-philosophischen Weltverständnis bereits innerhalb der mu'tazilitischen Geschichte stattgefunden habe, kommt im Titel von al-Ḥayyūns Arbeit („Die Schule der Mu'tazila: Vom *kalām* zur Philosophie“) klar zum Ausdruck. Dabei unterscheidet der Autor zwei Phasen der mu'tazilitischen Reflexion: eine mit Wāṣil und 'Amr beginnende, noch überwiegend an theologischen und rechtlich-sozialen Fragen interessierte erste Phase sowie eine mit den systematischer vorgehenden und sich in größerem Ausmaß auf philosophische Fragen konzentrierenden Denkern Abū l-Hudail und an-Nazzām einsetzende zweite Phase.⁴⁹

Obwohl auch al-Ḥayyūn die philosophische Phase im Denken der Muslime klar für wertvoller hält als die theologische, beschreibt er sie auf methodischer wie inhaltlicher Ebene als natürliche Fortführung theologischer Vorarbeiten. So ist er der Meinung, daß der dem *tauḥīd*-Begriff zugrundeliegende Rationalismus und das der Idee der göttlichen Gerechtigkeit ('*adl*) zugrundeliegende Streben nach sozialer Gerechtigkeit ('*adāla*) die Mu'tazila in ihrer theologischen wie philosophischen Phase gleichermaßen inspiriert hätten. Trotz dieser die Theologie und die Philosophie tendenziell miteinander versöhnenden Sichtweise bemüht sich al-Ḥayyūn ähnlich wie Murūwa darum, die Ideen der Schule ihres theologischen Gehalts zu entkleiden. So betrachtet er, was ihre „philosophische“ Phase betrifft, vornehmlich ihre Theorien zur physikalischen Welt (*al-wuḡūd*), also ihre Kosmologie. Diskutiert er dabei die Auffassungen der Schule zu

81-82. Hinweis auf al-Ḥayyūns Ausrichtung ist auch sein Dank an den syrischen Marxisten Ṭayyib Ṭizīnī; Bandar 1994, S. 12.

⁴⁹ Ebd., S. 10.

Substanzen, Akzidenzien, Körpern, Atomen usw., dann tut er das unter der Prämisse, daß diese Auffassungen auf bestimmten „philosophischen“ Sichtweisen beruhten, die der Mu‘tazila zwar deutlich vor Augen gestanden hätten, von ihr aus Furcht vor negativen Folgen aber nicht explizit geäußert worden seien. Neben der Staatsmacht, die auf religiöse Abweichler noch nie gut zu sprechen gewesen sei, habe vor allem die Tatsache, daß die meisten Muslime ihr religiöses Weltbild für nicht hinterfragbare Gewißheit gehalten hätten, die Schule daran gehindert, ihre Ansichten über die physikalische Beschaffenheit der Welt in aller Deutlichkeit auszusprechen.⁵⁰

Außer einem verborgenen „philosophischen“ Gehalt des mu‘tazilitischen Denkens sieht al-Ḥayyūn in ihm, deutlicher als Murūwa, auch ein unausgesprochenes materialistisches Potential. So spricht er von großen Parallelen zwischen den kosmologischen Annahmen der Schule und den Ideen der muslimischen Philosophen über den Ursprung der Welt. Die offensichtlichen Unterschiede zwischen den beiden Gruppen beschreibt er dabei vor allem als eine Frage des Stils. Denn anders als die den islamischen Lehren in einigen Punkten klar widersprechenden Philosophen habe die Mu‘tazila ihre Abkehr von der Religion (*al-ḥurūġ ‘an ad-dīn*) nicht offen verkündet, sondern sich darum bemüht, ihre „philosophischen“ Vorstellungen über die Welt unter Bezug auf die vorliegenden und weithin anerkannten religiösen Texte des Islam zu begründen. Dieser für al-Ḥayyūn bewußte Versuch, Religion und Philosophie einander anzunähern, sei zwar dafür zu loben, daß in ihm das religiöse Denken mit der wissenschaftlich-intellektuellen Entwicklung habe Schritt halten sollen. Durch ihr Streben nach Harmonisierung der beiden Bereiche sei es aber zu einem Widerspruch zwischen den theologischen und den philosophischen Aspekten des Mu‘tazilismus gekommen. So zeichneten sie Gott auf der einen Seite als das einzige ewige Wesen, das in einem Augenblick der Schöpfung die gesamte materielle Welt hervorgebracht habe, und auf der anderen Seite weise ihre Kosmologie auf die Ewigkeit der Welt hin. Einerseits sei bei ihnen die Rede von einem Schöpfergott, dessen Ausspruch „sei!“ die gesamte physikalische Welt habe entstehen lassen, und andererseits erinnere ihre Idee von Materie, so al-Ḥayyūns Eindruck, an die von Philoso-

⁵⁰ Ebd., S. 6-10.

phen wie Ibn Sīnā vertretene Theorie der Emanation der Welt aus dem göttlichen Wesen.⁵¹

Den Versuch, die Mu'tazila als Schule zu zeichnen, deren „philosophische“ Grundhaltung vom Islam inspiriert gewesen sei, die sich mit der Zeit aber zunehmend um Abgrenzung vom wörtlichen Religionsverständnis der einfachen Leute bemüht habe, führt al-Ḥayyūn in seinem zweiten Buch zum Thema fort. Sein 1997 erschienenes Werk „Die Mu'tazila von Basra und Bagdad“ versammelt die intellektuellen Biographien von über 20 Denkern der Schule und aus ihrem Umfeld. Einleitend kritisiert der Autor den Versuch, die Mu'tazila als treue Verteidiger des Islam darzustellen, als das gut gemeinte, den philosophischen Gehalt ihres Denkens aber leugnende und daher in der Sache falsche Bemühen darum, die Schule gegen die Schmähungen ihrer Gegner in Schutz zu nehmen.⁵² Den Übergang des islamischen Denkens von einer theologischen zu einer philosophischen Grundhaltung zeichnet al-Ḥayyūn hier als eine von der Mu'tazila und anderen *mutakallimūn* vorgenommene „absichtsvolle Verkomplizierung in Ausdruck und Gedanken“ (*ta'qīd lafẓī wa-fikrī maqṣūd*). Obwohl man mit Blick auf diese Art des Denkens damals nicht von Philosophie, sondern von „subtilem *kalām*“ (*kalām daqīq*) gesprochen habe (ein Oberbegriff für die komplizierten Einzelfragen der dogmatischen Theologie), liefe beides inhaltlich auf dasselbe hinaus.⁵³

Bemerkenswert ist aber vor allem al-Ḥayyūns drittes Buch mit Bezug zur Mu'tazila, denn in ihm wagt sich der Autor mit einer Diskussion der materiellen Geschichte des koranischen Textes ungewöhnlich weit vor. Dabei begründet er seine Überlegungen zum Thema auf eine noch nicht dagewesene und, so muß man sagen, sachlich falsche Weise mit den mu'tazilitischen Thesen zur Natur des Koran. Das im Jahre 2000 erschienene Buch, das als kommentierte Edition eines nur ungenügend edierten kurzen Schreibens von al-Ġāhiz über die Theorie der Erschaffenheit des Koran geplant war, diesen Rahmen aber schnell überschritten hatte,⁵⁴ sucht in modernen arabischen Bibliotheken seinesgleichen. Die Tatsache, daß es von dem kleinen Kölner al-Kamel Verlag, der schon mehrere zensurverdäch-

⁵¹ Ebd., S. 135-36.

⁵² Ḥayyūn 1997, S. 6.

⁵³ Ebd., S. 15.

⁵⁴ Vgl. ders. 2000, S. 10, 169-73. Gemeint ist das *Kitāb Ḥalq al-qur'ān*.

tige Abhandlungen und Romane auf den Markt gebracht hat, verlegt wurde, mag mit der Schwierigkeit zu tun haben, für die hier geäußerten Überlegungen eine Plattform zu finden. Die Zusammenhänge, die al-Ḥayyūn unter dem Titel „Die Dialektik der Herabsendung“ (*Ġadal at-tanzīl*) diskutiert, sind in westlichen Fachkreisen seit der epochemachenden Arbeit Theodor Nöldekes über die Geschichte des Koran⁵⁵ zwar keine Neuigkeit mehr. In der islamischen Welt, wo man dem historisch-kritischen Zugang zum Koran meist aus dem Weg geht, ruft die Erwähnung dieser Zusammenhänge aber in der Regel Unbehagen, wenn nicht heftige Ablehnung hervor.

Der Grund dafür ist unschwer zu erkennen. „Die Geschichte des Koran von seinem Herabkommen bis zum *muṣḥaf*, wie ihn die Menschen in den Händen halten“, so die Überschrift des ersten und längsten Teils von al-Ḥayyūns Arbeit, ist ein Thema, das an einen zentralen, ja den zentralen Glaubenssatz des Islam rührt: den unbedingten göttlichen Charakter des koranischen Textes. Auf die Frage, in welcher Form die von Gott auf Muḥammad herabgesandten Formulierungen des Koran empfangen, auswendig gelernt, aufgeschrieben, gesammelt und in Buchform gebracht wurden, antworten heutige Muslime meist unter Verweis auf die absolute Texttreue und Zuverlässigkeit der frühen Gemeinde. Alle Differenzen über die Namen einzelner Suren, die Reihenfolge der Herabsendung ihrer Teile und deren korrekte Anordnung, möglicherweise verlorengegangene Verse, in den offiziell anerkannten Koran unter Umständen eingegangene „Eingebungen des Teufels“ oder Ergänzungen des Menschen, Unterschiede zwischen den vor-‘utmānischen Sammlungen, Unklarheiten hinsichtlich der Schreibweise bestimmter Wörter, die Entstehung von Punktierung und Vokalisierung, mögliche Kopierfehler, die Gültigkeit abweichender Lesarten, Sinn und Herkunft der „mysteriösen Buchstaben“ zu Beginn mehrerer Suren sowie über mit all diesen Fragestellungen zusammenhängende Themen wie Muḥammads *ummīya* (heute meist mit „Analphabetismus“ übersetzt, in der Entstehungszeit des Islam aber wohl der Gegensatz zum Glauben an ein göttliches Buch) oder die Bedeutung des Auftretens der sogenannten „Lügen-

⁵⁵ Theodor Nöldeke: *Geschichte des Qorāns*, Göttingen 1860; Neubearbeitung von Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträßer und Otto Pretzl (3 Bde.), Leipzig 1909, 1919 und 1938.

propheten“, die sich bemühten, den als unnachahmlich erachteten Stil des Koran nachzuahmen – all diese Differenzen, wie sie die älteren muslimischen Korangelehrten durchaus ausgetragen haben, werden heute meist ausgeblendet. Anstatt den Koran als ein in einer historischen Situation empfangenes und niedergeschriebenes Dokument zu sehen, in das sich während des Sammlungs-, Redaktions- und Überlieferungsprozesses Fehler eingeschlichen haben können, deren Suche und Berichtigung nicht ohne Gewinn wäre, wird die 1923 in der amtlichen Druckerei Ägyptens erschienene und der Lesart *Ḥaṣṣan ‘an ‘Āsim* folgende sogenannte Kairiner Koran Ausgabe (ungeachtet der prinzipiellen Anerkennung der sieben „kanonischen“ Lesarten) nicht nur bis zum letzten Vokalzeichen als verbindlich, sondern auch und vor allem als Ausdruck des vor dem eigentlichen Offenbarungsereignis feststehenden Gotteswillens betrachtet.

All die genannten Fragen werden von al-Ḥayyūn bemerkenswert offen behandelt, und dabei beruft er sich vor allem, wie schon Nöldeke, auf die vorliegenden muslimischen Quellen zum Thema. Abgesehen davon, daß es sich hierbei um die sinnvollste Vorgehensweise handelt, erlaubt sie es dem Autor zugleich, sich hinter den Aussagen der klassischen Koranspezialisten ein Stück weit zu verstecken. Denn mit welcher diffiziler Angelegenheit er es bei der historischen Untersuchung des koranischen Textes zu tun hat, weiß al-Ḥayyūn genau: Im Gegensatz zu den religiösen Texten aus Sumer, Babylon und dem alten Ägypten, die sich aus gebührendem historischem Abstand problemlos als „Mythen“ bezeichnen ließen, sei der Koran ein „lebendiges Heiligtum“, womit der Erkenntnis über ihn Grenzen gesetzt seien, deren Überschreitung die Mehrheit der Gläubigen nicht akzeptiere. Dennoch, so al-Ḥayyūns These, habe sich die Mu‘tazila vorsichtig an diese Grenzüberschreitung herangewagt und so „in der heiligen Mauer eine Luke geöffnet, durch die ein Funken von Licht fiel: der Traum Gottes von der Souveränität der Vernunft“. ⁵⁶ Als zentraler Kontaktpunkt zwischen der historisch-kritischen Betrachtung des koranischen Textes und der mu‘tazilitischen Lehre wird dabei die These der Erschaffenheit des Koran hingestellt, wie sie al-Ġāḥiẓ in seinem im Rahmen des Buches edierten Schreiben vertritt.

⁵⁶ Ḥayyūn 2000, S. 5.

Al-Ḥayyūns Idee, eine Verbindung zwischen der mu‘tazilitischen These der Erschaffenheit des Koran und der Untersuchung seines Textbestandes nach historisch-kritischen Maßstäben herzustellen, mag naheliegend erscheinen. Die Behauptung, daß es sich beim Koran um ein „erschaffenes“ Buch handle, hat schon oft, gerade in halbgebildeten muslimischen Kreisen, zu dem Mißverständnis geführt, daß damit auf einen aktiven schriftstellerischen Beitrag Muḥammads angespielt sei. So etwas war von der Mu‘tazila aber alles andere als intendiert, ging es in ihrer Theorie doch in erster Linie um ein konsequentes Durchdenken der Frage der göttlichen Attribute und die Betonung, daß Gott, der den Koran hervorgebracht bzw. „erschaffen“ habe, als das einzige ewige Wesen im Universum zu betrachten sei. Diese Tatsache ist zu bedenken, wenn al-Ḥayyūn auf der von ihm in der Einleitung angeschnittenen theologischen Ebene arg ungenau argumentiert. So ist die Frage, ob der vom Menschen in Händen gehaltene Koran die präexistente Rede Gottes beinhalte oder ob er erschaffen sei und hinsichtlich seiner Schreibweisen und Lesarten Unterschiede aufweise (*hal mā bi-aidnā kalām Allāh al-qadīm am al-maḥ-lūq alladī ḥtalafa bi-nashī ḥurūfihī wa-qirā’ātihi?*), wie al-Ḥayyūn sie dem Mu‘taziliten aš-Šarīf al-Murtaḍā in den Mund legt, von der Schule in dieser Form nie gestellt worden. Das Problem auf diese Weise zu formulieren, erlaubt es dem Autor aber, die durch den Hinweis auf angebliche muslimische Vorläufer gestützte Behauptung aufzustellen, daß der Koran von Menschen auswendig gelernt, niedergeschrieben und kopiert worden sei, wobei es durchaus zu Überlieferungsfehlern habe kommen können. Zwar habe die Mu‘tazila den Propheten keineswegs, wie es ihr zum Vorwurf gemacht worden sei, zum Autor des Koran erklärt. Die Idee, daß bei seiner Redaktion (*ta’līf*) der Mensch eine Rolle gespielt habe, sei der Schule aber keineswegs fremd gewesen, und diese Idee habe mit ihrer Theorie der Erschaffenheit des Koran zu tun.⁵⁷

Ob al-Ḥayyūn dem erwähnten Mißverständnis erliegt, daß mit der mu‘tazilitischen Lehre der Erschaffenheit des Koran ein menschlicher Beitrag an seiner Hervorbringung gemeint ist, oder ob er, was wahrscheinlicher scheint, mit einer absichtlich eigenwilligen Deutung dieser Lehre eine historisch-kritische Koranbetrachtung durch Muslime zu

⁵⁷ Ebd., S. 7-10.

legitimieren sucht: Deutlich ist, daß er die mu'tazilitischen Überlegungen zur Natur des Koran auf eine Weise wiedergibt, der die Schule nicht hätte zustimmen können. Das zeigt auch seine Konstruktion irreführender Alternativen: „Ist der Edle Koran die Rede Gottes oder eine seiner Kreationen?“ (*hal al-qur'ān al-karīm kalām Allāh am maḥlūqun min maḥlūqātihī?*)⁵⁸ war noch nie die Frage der Mu'tazila, denn für sie war der Koran natürlich beides: Gottes erschaffene Rede. Trotz dieser Eigenwilligkeit verweist al-Ḥayyūns Buch auf ein Thema, das uns weiter unten noch beschäftigen wird: die im modernen islamischen Denken prominente Frage der Historizität des Koran einschließlich ihres Verhältnisses zur Idee seiner Erschaffenheit. Seit den richtungsweisenden koranexegetischen Überlegungen des ägyptischen Literaturwissenschaftlers Amīn al-Ḥūlī aus den 40er Jahren ist die Untersuchung der materiellen Umwelt des Koran und seiner hiermit zusammenhängenden materiellen Beschaffenheit als Forderung bekannt.⁵⁹ Wie wir noch sehen werden, zeigt auch der erwähnte, von al-Ḥūlī beeinflusste Abū Zaid Bereitschaft, sich der Geschichte des koranischen Textes zu nähern. Obwohl die Idee der Erschaffenheit des Koran in seiner Argumentation eine wichtige Rolle spielt, nimmt er sie als Rechtfertigung für diese Bereitschaft aber nicht in Anspruch.

⁵⁸ Ebd., S. 101. – Nicht unerwähnt bleiben sollen al-Ḥayyūns vorsichtige Kritik am Vorwurf des *tahrīf*, also der bewußten Verfälschung der Heiligen Schriften, wie er von Muslimen gegen die Anhänger nicht-islamischer Buchreligionen erhoben wird (S. 55), seine Ablehnung des „wissenschaftlichen Wundercharakters“ (*ʿiḡāz ʿilmī*) des Koran (S. 85) und seine Verteidigung Salman Rushdies gegen die Kritiker dessen Romans „The Satanic Verses“ (S. 89-90). Erwähnenswert sind auch Passagen, in denen al-Ḥayyūn darauf hinweist, daß schon Riḍā in seiner Zeitschrift *al-Manār*, wenn auch zurückhaltend, das Thema der Geschichte des Koran auf die Tagesordnung zu setzen versucht habe (S. 18, 37-38, 53-55).

⁵⁹ Ḥūlī 1944, S. 233-37. Vgl. unten, S. 363.

3. Politisch-islamisches Denken und die Mu‘tazila

a) *Die Politisierung und Ideologisierung des islamischen Denkens in der arabischen Welt vor der Wiederentdeckung der Mu‘tazila*

Wie die Wurzeln des Liberalismus in der arabischen Welt reichen die des dortigen politischen Islam bis ins 19. Jh., ja noch weiter zurück. Weder die komplexe Entwicklung des Phänomens noch seine theoretische und sozialwissenschaftliche Einordnung können hier angemessen berücksichtigt werden.¹ Da die Entwicklungen des 18. und 19. großen Einfluß auf die Situation im 20. Jh. hatten und sie den allgemeinen Rahmen zu ihrem Verständnis liefern, sei hier aber an die wichtigsten Namen und Ereignisse erinnert, die zur Politisierung des modernen islamischen Denkens beigetragen haben. Sie sind nicht nur deshalb von Interesse, weil die Aktivitäten bestimmter religiös-politischer Bewegungen die Entstehung von Staaten nach sich zogen. Sie verlangen unsere Aufmerksamkeit auch deshalb, weil sie der Ideologisierung des islamischen Denkens, wie sie auch in der modernen Auseinandersetzung mit der Mu‘tazila zutage tritt, entscheidenden Vorschub geleistet haben.

Als Vorbote einer neuen Epoche gilt das Jahr 1744, in dem der aus dem Nağd stammende ḥanbalitische Gelehrte Muḥammad Ibn ‘Abd al-Waḥḥāb (st. 1206/1792) mit dem Lokalherrscher von ad-Dir‘īya, Muḥammad Ibn Sa‘ūd (st. 1179/1765), eine Allianz einging. Aus dem Bündnis zwischen dem Begründer einer islamischen Reformbewegung und dem Inhaber militärischer Macht gingen der waḥḥābitische Islam und das moderne Saudi-Arabien hervor. Ibn ‘Abd al-Waḥḥāb kämpfte für die Reinigung des Islam von allen „unislamischen“ Praktiken wie Sufismus und Gräberkult sowie für die Rückkehr zur „reinen Lehre“ des Koran und zur Sunna des Propheten. Er tat das mit einer Unnachgiebigkeit, die seiner Bewegung den Vergleich mit der

¹ Genannt seien: Sharif 1963/66, Bd. 2, S. 1446-1513; Baber Johansen: *Islam und Staat: Abhängige Entwicklung, Verwaltung des Elends und religiöser Antimperialismus*, Berlin 1982, S. 24-31; Reinhard Schulze: „Die Politisierung des Islam im 19. Jahrhundert“, *WI 22* (1982, ersch. 1984), S. 103-16; John L. Esposito: *Islam and Politics*, Syracuse 1984, S. 30-57; Henry Munson Jr.: *Islam and Revolution in the Middle East*, New Haven und London 1988, S. 66-104; Rudolph Peters: „Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus“, in: *Der Islam in der Gegenwart*, hg. von Werner Ende und Udo Steinbach, 2. überarb. Aufl., München 1989, S. 91-131.

Ḥārīgīya einbrachte, denn wie sie hielten die Wāhhābīten ihre innerislamischen Widersacher für Ungläubige. Trotz ihres puritanischen Charakters setzte sich die Wāhhābīya für erneuerte Rechtsfindung (*iğtihād*) und die Ablehnung blinden Traditionsglaubens (*taqlīd*) ein, was manch späterer sunnitischer Reformier mit Sympathie sah. In seinem theologischen Gehalt und seinem Textverständnis ist der Wāhhābismus, wie seine ḥanbalitischen Vorbilder, aber literalistisch und *kalām*-feindlich, was ihn von dem um größere Flexibilität im Recht und eine zeitgenössische Interpretation der Texte ringenden Reformismus unterscheidet. Die wāhhābitische Betonung des Monotheismus, wie sie in der Selbstbezeichnung *muwāḥḥidūn* zum Ausdruck kommt, hat weniger, wie bei der Mu‘tazila, die Reinhaltung des Gottesbildes von anthropomorphistischen Vorstellungen zum Ziel als die des Ritus von aus der Volksreligion stammenden Elementen wie Aberglaube, Bilder-, und Heiligenkult. Trotz des Gewichts, das die Wāhhābīya auf die kultischen Aspekte des Islam und das von ihm geforderte individuelle Verhalten legte, hatte sie handfeste politische Ziele. So strebte sie die Macht auf der arabischen Halbinsel und darüber hinaus an und wollte durch die Rückkehr zum „ursprünglichen“ Geist des Islam die Stärkung der islamischen Zivilisation und die Wiederherstellung ihrer früheren Vorherrschaft und Größe erreichen.

Reformistisch und politisch orientiert waren auch einige religiös-tribale Bewegungen des nördlichen und östlichen Afrika, vor allem die Sanūsīya in Libyen und die Mahdīya im Sudan. Erstere geht auf den aus Algerien stammenden Muḥammad Ibn ‘Alī as-Sanūsī (1787-1859), letztere auf den in Nubien geborenen Muḥammad Aḥmad (1844-1885) zurück. Im Gegensatz zur Wāhhābīya wiesen diese Bewegungen aber enge Beziehungen zum mystischen Islam auf, von dem sie neben dem zentralen Organisationsprinzip, der Bruderschaft, auch auf inhaltlicher Ebene zahlreiche Elemente übernahmen. So standen sie trotz ihrer Ablehnung des *taqlīd* und ihres Aufrufs zur reinigenden Erneuerung des Islam sowie zur Rückkehr zu Koran und Sunna, dem Gesetzesislam der Rechtsgelehrten (*fuqahā*) ablehnend bis feindlich gegenüber und verließen sich eher auf die subjektive und oft mystisch begründete Gotteserfahrung. Daher war nicht die Eindämmung des Sufismus, sondern seine Reform eines ihrer Hauptziele. Anders als die Wāhhābīya, die als städtisch geprägte Bewegung danach strebte, die in religiöser Hinsicht uneinheitlichen Stämme der arabischen Halbinsel, die teilweise noch vorislamischen Praktiken

anhangen, unter ihrer Kontrolle zu vereinen, standen die mystisch orientierten Bewegungen Afrikas für einen ländlich-tribalen Islam. Den Vertretern des späteren, ebenfalls städtisch geprägten Reformismus galten sie so oft als Inbegriff von Aberglaube, Irrationalität und Synkretismus, was noch dadurch verstärkt wurde, daß sie als Mystiker der dogmatischen Theologie eher fernstanden. Besonders die Maḥdīya forderte mit ihrem Glauben an einen von Gott zu sendenden Heilsbringer (*maḥdī*) die von den sunnitischen ‘*ulamā*’ gehütete Lehre heraus. Der politische Gehalt dieser Bewegungen bestand nicht zuletzt darin, daß sie wie die Wāḥḥābīya den bewaffneten *ḡihād* propagierten und sich in militärische Auseinandersetzungen begaben. Außerdem wurden verschiedene Volksaufstände von ihnen organisiert und kanalisiert. Hierbei wandte sich die Maḥdīya gegen die osmanisch-ägyptischen „Fremdherrscher“, die sie als Verfälscher des Islam, ja als Ungläubige betrachteten, während sich die Sanūsīya und andere nordafrikanische Bewegungen den europäischen Kolonialmächten entgegenstellten, deren Autorität sie aus politischen wie religiösen Gründen ablehnten.²

Gemeinsam war den genannten Bewegungen ihre rebellische Grundhaltung, ihre soziale Aktivität, ihr missionarischer Impetus sowie ihr Ruf nach einer islamischen Staats- und Gesellschaftsordnung. Das ging einher mit einer Zurückweisung des Fatalismus: Nicht auf staatliches Handeln warten, sondern die individuelle Pflicht als Muslim wahrnehmen und selbst gesellschaftlich-politisch tätig werden, lautete die gemeinsame Devise. Diese Ausrichtung auf das Diesseits ist gerade im Fall der erwähnten sufistischen Bewegungen bemerkenswert, denn die islamische Mystik jener Zeit gilt ansonsten meist als passiv und fatalistisch. Außer dieser impliziten Annäherung an die mu‘tazilitische Handlungstheorie und der Betonung des *iḡtihād* hatten aber weder die Wāḥḥābīya noch die afrikanischen Bewegungen mit der Mu‘tazila viel gemein. Ḥanbalīya und *kalām* bzw. Mystik und *kalām* bildeten seit Jahrhunderten Gegenpole, die einander auch durch die gemeinsame Hervorhebung der menschlichen Handlungsfähigkeit

² Die Sanūsīya wurde in ihre politische Orientierung erst sekundär hineingedrängt, als sie im Zuge ihrer Ausbreitung in Richtung Zentralafrika ab 1901 mit der expandierenden französischen Kolonialherrschaft kollidierte und sich nach der italienischen Besatzung Lybiens von 1911 mit osmanischen Truppen verbündete, was dazu führte, daß ihr Oberhaupt vom Sultan des sich zurückziehenden Osmanischen Reiches zu dessen lokalem Stellvertreter ernannt wurde.

nicht wirklich ähnlich wurden. Gemeinsam war den Bewegungen zudem ihr partikularistisch-regionalistischer Charakter. So stützten sich die afrikanischen Bewegungen auf spezielle Organisationsformen wie Sufiorden und *zawāyā* sowie auf lokale Heiligtümer und Symbole, und der Widerstand der Mahdīya gegen Osmanen und Ägypter richtete sich gegen die Macht von Muslimen. So war es auch bei der Wahnābīya, die ihren innerislamischen Gegnern Unglaube vorwarf, das Schwert gegen sie erhob und alle von ihrem eigenen Islambild abweichenden Formen der Religiosität weder anerkannte noch respektierte. Die Zerstörung der schiitischen Heiligtümer im Südirak 1801/2 sowie der Gräber des Propheten und seiner Verwandten und Genossen im Hedschas 1924-26 durch wahnābitische Truppen bleibt unvergessen.

Derartige Partikularismen zu überwinden, war ein Ziel des Pan-Islamismus. Die imperiale Richtung dieses modernen politischen Islam diente den Osmanen vor allem während der langen Regierungszeit von Sultan Abdülhamid II. (1876-1909) als Mittel, um ihren Einfluß auf die nicht oder nicht mehr von ihnen kontrollierten muslimischen Gebiete Nordafrikas, Zentralasiens und Indiens auszuweiten.³ Ihre Argumentation traf sich in einer Reihe von Punkten mit dem antikolonialistischen Teil des Pan-Islamismus. Diese geistesgeschichtlich bedeutendere Richtung wandte sich vor allem gegen die seit Ende des 18. Jhs. fortschreitende wirtschaftlich-militärische Expansion europäischer Mächte und damit einhergehende Versuche des Westens, die eigene kulturelle und moralische Überlegenheit zu beweisen. In Reaktion auf die politisch-kulturelle Herausforderung durch das moderne Europa betonte der Pan-Islamismus die politisch-kulturelle Einheit der islamischen Welt. Daher tendierte er zu einem Ausblenden theologischer Differenzen zwischen den Gruppen und Schulen. Dem Pan-Islamismus waren die spirituellen und kultischen Aspekte des Islam im Vergleich zu seiner Einsatzfähigkeit als Medium der politischen Mobilisierung Nebensache. Nicht umsonst wurde dem bekanntesten Vertreter dieser Richtung, dem Iraner Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī, wiederholt Atheismus und Agnostizismus nachgesagt.⁴

³ Vgl. Jacob M. Landau: *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*, Oxford 1990, S. 9-72.

⁴ Kedourie 1966; Keddie 1968, S. 12-14; Werner Ende: „Waren Ġamāladdīn al-Afġānī und Muḥammad ‘Abduh Agnostiker?“, in: *XVII. Deutscher Orientalistentag, Würzburg 1968*, hg. von Wolfgang Voigt, Wiesbaden 1969, Bd. 2, S. 650-59;

Politisch-islamisch eingestellte Muslime weisen solche Charakterisierungen freilich meist zurück. Daß der Pan-Islamismus den Muslimen ihre „verlorene Einheit“ zurückgeben wollte, wird von ihnen, unabhängig von manch religionskritischer Aussage seiner Vertreter, als wichtiger Dienst am Islam angesehen. Hatte nicht al-Afġānī, obwohl er kein echtes theologisches Programm vertrat, dem Islam eine neue Dimension als politisch-kulturelle Identität gegeben? Sie zu stärken und gegen westlich-koloniale Einflüsse zu verteidigen, war ein Hauptziel des Pan-Islamismus. Dafür wandte auch er sich gegen *taqlīd* und rief nach neuem *ig̡tihād*, was im Ergebnis aber zu ganz anderen Positionen führte als bei den oben genannten Bewegungen. Denn war man sich beispielsweise mit Blick auf die Handlungsfähigkeit des Menschen noch vergleichsweise einig, gingen die Meinungen schon in der hiermit eng zusammenhängenden Frage der Definition des Gläubigen auseinander. So bestand der Glaube für die Wāḥābīten unbedingt aus Wort und Tat (*qaul wa-‘amal*), während der Pan-Islamismus durch seine Betonung der Tat zwar die Aktivität der Muslime fördern, sie im Falle ihrer Passivität aber nicht aus der Gemeinschaft ausschließen wollte. Auch waren die von der Wāḥābīya betonten kultischen Pflichten im pan-islamischen Diskurs kaum von Bedeutung. Zentral war dagegen die mittels religiöser wie philosophischer Argumente vorgetragene Bejahung von Vernunft, Wissenschaft und Philosophie. Das konnte so weit gehen, daß man es als menschlichen Grundfehler betrachtete, an religiösen Lehren festzuhalten, die der Vernunft widersprechen. Von dieser Art von Verhalten nahm man an, daß es, wenn überhaupt, nur durch einen langen Kampf zwischen Religion und Philosophie zu überwinden sei.⁵ Positionen wie diese zeigen, wie sehr der Pan-Islamismus trotz (oder gerade wegen) seiner politisch-kulturellen Gegnerschaft zum zeitgenössischen Europa von modernen europäischen Vorstellungen geprägt war.

J. J. G. Jansen: „I suspect that my Friend Abdu (...) was in Reality an Agnostic“, in: *Acta Orientalia Neerlandica: Proceedings of the Congress of the Dutch Oriental Society held in Leiden on the Occasion of its 50th Anniversary, 8th-9th May 1970*, hg. von P. W. Pestman, Leiden 1971, S. 71-74; Keddie 1972, S. 29-32.

⁵ So z.B. in al-Afġānīs berühmter Replik auf Ernest Renan, abgedruckt in: Ernest Renan: *Der Islam und die Wissenschaft: Vortrag gehalten in der Sorbonne am 29. März 1883: [mitsamt] Kritik dieses Vortrags vom Afghanen Scheikh Djemmal Eddin und Ernest Renan's Erwiderung*, Basel 1883, S. 32-42.

In seinem Ruf nach Einheit der Muslime und nach gesellschaftlicher Veränderung sowie in seinem Widerstand gegen den Kolonialismus war der Pan-Islamismus eine wichtige Inspirationsquelle des sunnitischen Reformismus. Al-Afġānīs langjähriger Weggefährte und Schüler 'Abduh legte nicht nur größeres Gewicht als sein Lehrer auf die Formulierung einer zeitgemäßen Theologie, er leistete auch einen wichtigen Beitrag zur Flexibilisierung und Liberalisierung des islamischen Rechts. So betonte er den Unterschied zwischen den von Koran und Sunna vorgegebenen zeitlosen Normen und dem historisch bedingten und daher wandelbaren Verständnis dieser Normen. 'Abduh hatte weiten Einfluß in der arabischen Welt und darüber hinaus, so auf den Vater der algerischen und stark anti-kolonialistisch orientierten Reformbewegung, 'Abd al-Ḥamīd Ibn Bādīs (1889-1940), und die oben behandelten syrischen Modernisten um Ṭāhir al-Ġazā'irī. Weil der Reformismus in seinem Streben nach erneuerter Rechtsfindung hinter die Urteile der mittelalterlichen Autoritäten zurückging und an ihre Stelle den Geist der islamischen „Altvorde-*ren*“ (*salaf*) setzte, spricht man von der Bewegung zum Teil auch als der Salafiya. Da auch sie für eine Reinigung des Islam von populären Praktiken wie Heiligenkult und übertriebenem Sufismus eintrat, konnte es bei einigen ihrer Vertreter, darunter Riḍā und al-Qāsimī, zu Allianzen mit der Wāhhābīya kommen.

Wie al-Afġānī vertrat 'Abduh das religiös sowie philosophisch begründete Ideal, Vernunft und Religion miteinander zu versöhnen. So strebte er auf theoretischer Ebene nach der Legitimierung eines modernen Wissens- und Erkenntnisbegriffs und auf praktischer Ebene nach der Modernisierung von Staat und Gesellschaft. In beiden Bereichen hatte er großen Einfluß auf den Liberalismus der arabischen Welt, was sich auf dem Feld des politischen Denkens im Werk des erwähnten 'Alī 'Abd ar-Rāziq niederschlug. 1925, ein Jahr nach Abschaffung des Kalifats durch die türkische Nationalversammlung, erschien seine Abhandlung „Der Islam und die Grundlagen der Herrschaft“, in der er zu belegen sucht, daß die These der dem Islam innewohnenden Einheit von Religion und Politik weder durch Koran und Sunna noch durch die Praxis der Kalifen zu erhärten sei. Muḥammad habe weder in der von ihm übermittelten Botschaft noch in seinem persönlichen Verhalten eine konkrete politische Ordnung vorgegeben, und die Herrschaft der muslimischen Regierungen habe sich seit seinem Tod weniger auf

die Religion als auf politische und militärische Macht gegründet. So sei es im Islam von Anfang an dem Menschen überlassen gewesen, seine politisch-gesellschaftlichen Angelegenheiten auf der Basis der Vernunft und der Erfordernisse der Zeit zu regeln. Das Kalifat sei historische Erscheinung, nicht notwendiger Bestandteil des Islam. Trotz der Kritik, die nach Veröffentlichung des Buches über seinen Autor hereinbrach, ist die politische Praxis der meisten arabischen Staaten nach der Unabhängigkeit zumindest indirekt von seinen Ideen bestimmt. Obwohl es diesen Staaten an gerechten Strukturen, wie ‘Abd ar-Rāziq sie im Sinn gehabt haben dürfte, fehlt, ziehen sie ihre Legitimation meist aus säkularen Konzepten wie Staatsvolk und Nation. Religiöse Legitimationsversuche der Regierungen sind eher stabilisierendes Beiwerk als Kern des Staatskonzepts. Auf den Kalifatsanspruch verzichten sie alle.

Einwände gegen die Verfaßtheit der arabischen Staaten kamen im 20. Jh. vor allem aus zwei Richtungen: einer säkularistischen und einer islamistischen. Sieht man die Säkularisten im Westen meist als fortschrittlich und modern, gelten die Islamisten meist als konservativ und reaktionär. So lobt man erstere als aufgeklärte Vertreter einer liberalen Demokratie nach westlichem Muster und betrachtet letztere als finstere und irrationale Anhänger der Idee des „islamischen Staates“, was viele begreifen als Synonym für Diktatur. Die Realität des politischen Islam ist aber komplizierter, denn aufgrund seiner inneren Vielfalt ist das islamistische Lager weder eindeutig reaktionär noch anti-modernistisch. Seine Vertreter wenden sich auf der Grundlage eines von ihnen errichteten Netzes von Organisationen und Parteien gegen die herrschenden Gruppen und die von ihnen zu verantwortende politische Situation. Da sie dabei oft am Rande bzw. jenseits der Legalität operieren oder in den Untergrund abgedrängt werden, ist dieses Lager zu großen Teilen bewegungsorientiert (*ḥarakī*), aktivistisch, subversiv und seinen Zielen nach revolutionär. Da seine Vertreter eine starke regionale Differenzierung aufweisen und sie die Interessen der Länder, deren Bürger sie sind, oft explizit hervorheben, ist ein Teil des Islamismus, trotz seiner trans-nationalen Ideologie, unterschwellig patriotisch bis nationalistisch. Da der Gebrauch technischer Neuerungen und wirtschaftlicher Fortschritt von Islamisten meist befürwortet und nicht selten gefördert werden, sind sie nicht einfach das Gegenteil der westlichen Moderne. Und da auch sie politische Mitbestimmung einfordern und diese in den Ländern, in

denen ihnen das erlaubt ist, auch vergleichsweise friedlich praktizieren, ist ihre Bezeichnung als un- oder anti-demokratisch einseitig und ungenau. Autoritäre Strukturen und politische Gewalt finden sich in nahöstlichen Staaten und Gesellschaften in vielen Bereichen und sind keine Besonderheit des politischen Islam.

Das Konzept Demokratie lehnen viele Islamisten deswegen ab, weil es aus dem Westen stammt, der in seinem außenpolitischen Handeln demokratische Werte oft genug auf eklatante Weise verletzt. Zugleich weisen islamistische Denker unterschiedlicher Couleur aber oft darauf hin, daß das im Koran empfohlene Prinzip der Beratung (*šūrā*) die „islamische Form der Demokratie“ sei und die Muslime auf diesem Gebiet mithin keiner Bevormundung aus dem Westen bedürften. Dieser äußere Widerstand gegen westliche politische Konzepte bei gleichzeitiger Anerkennung der mit ihnen verbundenen Inhalte hat seine psychologischen Ursachen in der Abhängigkeit der islamischen Länder, der Geschichte des Kolonialismus (von dem der Zionismus als bloßer Teil empfunden wird) und der nach- bzw. neo-kolonialen Machtpolitik bestimmter westlicher Staaten. Die islamistische Ablehnung des Westens auf politischer Ebene geht aber mit seiner Zurückweisung auf sozialem und kulturellem Gebiet einher, auf dem der politische Islam in der Tat konservativ ist. Hier werden mit traditionellen Argumenten „islamische“ Werte in Bereichen wie Familie, Geschlechterrollen, Sexualität, Kleidung, Ernährung, Beurteilung von Alkohol- und Drogenkonsum usw. gegen den „libertinären“ Charakter westlich-säkularer Gesellschaften verteidigt. Das korrespondiert mit der Traditionsverbundenheit und dem ausgeprägten Ehr- und Schamgefühl der Gesellschaften des Nahen Ostens, ist aber auch Ausdruck der nicht vorhandenen Bereitschaft, dem Westen seine sich selbst zugeschriebene politisch-kulturelle Führungsrolle zuzugestehen. Hinter der anti-westlichen Rhetorik des politischen Islam verbergen sich aber nicht selten Forderungen, die dem politischen Lexikon des Westens keineswegs fremd sind, darunter der Wunsch nach sozialer Gerechtigkeit, gesellschaftlicher Solidarität, nationaler Unabhängigkeit sowie Legitimität und Verantwortlichkeit der Regierungen.

In der ideologischen Auseinandersetzung und im Kampf um die Macht stand der politische Islam in der arabischen Welt im 20. Jh. vor allem den nationalistischen, säkularistischen und pan-arabischen Kräften gegenüber. So geriet die 1928 von Ḥasan al-Bannā gegründete Muslimbruderschaft in Ägypten mit dem Nasserismus und in Syrien

mit dem Ba‘tismus in ernsten Konflikt. Doch auch die arabischen Monarchien waren und sind vor islamistischer Opposition nicht gefeit. Obwohl die oft sozialistisch orientierten, nationalistischen Kräfte bei der Begründung ihrer Ideen dem Islam einen gewissen Platz einräumen, sind sie de facto stark von westlichen Modellen beeinflusst, was ihnen von den Islamisten häufig zum Vorwurf gemacht wird. Als Alternative zu den politischen Konzepten des Westens suchten sie daher schon früh nach aus der eigenen Kultur abgeleiteten Modellen. So forderte schon al-Bannā einen „islamischen Staat“, und Sayyid Quṭb strebte zu Beginn des Kalten Krieges nicht nur auf politischer Ebene die Blockfreiheit der arabisch-islamischen Welt an, sondern suchte, wie oben gesehen, auch auf ideologischer Ebene einen mit islamischen Argumenten begründeten „dritten Weg“ zwischen Kommunismus und Kapitalismus. Da dies außer in Abgrenzung von westlichen Modellen auch in Auseinandersetzung mit ihnen geschah, näherte sich der politische Islam in Begrifflichkeit wie Organisationsformen westlichen Mustern bisweilen ungewollt an.

Die geschilderte Entwicklung ist der Hintergrund für die Politisierung und Ideologisierung des islamischen Diskurses in der Moderne. Themen wie der islamische Staat, die islamische Gesellschaft, die islamische Wirtschaftsordnung, ja selbst die islamische Sozialwissenschaft wurden im 20. Jh. von einer großen Zahl von Denkern diskutiert. Bei aller Unterschiedlichkeit der von ihnen vertretenen Ansichten ist ihnen gemein, daß sie ihre Ideen islamisch begründen, dem Islam also eine wichtige Rolle bei der Beantwortung politisch-sozialer Fragen zuerkennen. Im Unterschied zu den Vertretern der oben behandelten Bewegungen sind diese Denker aber nicht mehr vornehmlich an der Zeit des Propheten orientiert, sondern mindestens ebenso sehr an den Bedingungen und Erfordernissen ihrer zeitgenössischen Gesellschaften. Auch von dem Wunsch einer möglichst raschen Wiederherstellung des Kalifats haben sich die meisten inzwischen verabschiedet, und der Kalifatsstaat wird von ihnen, wenn überhaupt, mehr als utopisches Ideal und weniger als ein realistischerweise und in einem absehbaren Zeitrahmen zu verwirklichendes Staatsmodell betrachtet.

b) *Die moderne politische Lektüre des kalām*

Eine Grundthese des politisch-islamischen Denkens lautet jedoch weiterhin, daß der Islam ein umfassendes System für alle Bereiche

des Lebens darstelle und sich aus ihm somit konkrete Anweisungen zum politisch-gesellschaftlichen Handeln ableiten ließen. Diese ‘Abd ar-Rāziq widersprechende Annahme, nach der es im Islam keine Trennung zwischen Politik und Religion gebe, läßt sich problemlos historisch begründen, da in der Geschichte des Islam Politik und Religion meist ineinandergriffen: von der Errichtung eines politischen Gemeinwesens in Medina über die Existenz islamischer Reiche unter verschiedenen Kalifen (bzw. Imamen, wie man in der klassischen Theorie zu sagen pflegte) bis zu den vielen unter islamischen Vorzeichen agierenden Erneuerungs- und Umsturzbewegungen von der frühen Ḥārīgīya bis zur iranischen Revolution. In der Realität hatte der Islam also nie nur eine spirituelle, sondern stets auch eine bedeutende politische Funktion, was im klassischen Schlagwort „Religion und Autorität sind Zwillinge“ (*ad-dīn wa-s-sulṭān tau’amān*) zum Ausdruck kommt.⁶ Die Frage, ob so ein enges Verhältnis zwischen Religion und Politik tatsächlich im Sinne des Islam ist, steht freilich auf einem anderen Blatt, und sie ist von Muslimen des 20. Jhs. unterschiedlich beantwortet worden, wobei die von ihnen vertretenen Sichtweisen immer auch ihre Sicht der politischen und geistigen Geschichte des Islam prägten.

Was den *kalām* betrifft, so sahen wir, daß seine Entstehung mit Diskussionen zu tun hatte, denen Auseinandersetzungen um die politische Macht zugrunde lagen. Lange hatte man nicht streng zwischen dem spirituellen und dem politischen Gehalt der Religion unterschieden. Die Diskussion um den Islam war eine politische und die um Politik eine islamische Angelegenheit, was mit einigen Konzessionen an die Situation der Moderne unverändert ist. So begründet nicht nur ein Islamist wie al-Bannā, sondern auch ein Säkularist wie ‘Abd ar-Rāziq seine politischen Ansichten religiös-normativ, das heißt mit Aussagen über das, was der Islam vorsehe bzw. zulasse. Gestiegen ist im 20. Jh. aber das muslimische Bewußtsein für die politische Tragweite religiöser Aussagen. ‘Abduhs *Risālat at-tauḥīd* von 1897 zeigt, daß dieser Wandel zu seiner Zeit noch nicht eingesetzt hatte, denn er zeichnet die Differenzen zwischen den theologischen Tendenzen des Islam noch als Meinungsverschiedenheiten in religiösen Dingen, die sich dann sekundär in politisch-militärischen Auseinandersetzungen

⁶ Vgl. Abū Ḥāmid al-Ġazālī: *al-Iqtisād fī l-‘ītiqād*, hg. von İbrahim Ağah Çubukçu und Hüseyin Atay, Ankara (Nur Matbaası) 1962, S. 236.

manifestiert hätten.⁷ Rund dreißig Jahre später erklärt Amīn, daß in der Geschichte alle sozialen, ökonomischen, politischen und persönlichen Fragen in der Sicht der Muslime „mit einem religiösen Anstrich überzogen“ gewesen seien und daß der *kalām* es sei, in dem die Muslime ihre Antworten auf diese Fragen auf systematische Art und Weise begründeten.⁸

Seit Amīns Zeit hat sich diese Sichtweise in der arabisch-islamischen Welt weit verbreitet. Obwohl sich ihr nicht jeder Autor restlos anschließt, ist sie aus modernen muslimischen Darstellungen zur Geschichte des *kalām* nicht mehr wegzudenken. Die weitaus meisten Arbeiten zum Thema beginnen mit der Feststellung, daß die frühen theologischen Positionen der Muslime politische Hintergründe gehabt hätten.⁹ Viele Autoren setzen sich auch direkt mit dem Verhältnis von Theologie und Politik im Denken der *mutakallimūn* auseinander.¹⁰ Die Idee, daß theologische Positionen, die auf den ersten Blick abstrakt und theoretisch erscheinen, in einer gewissen Relation zur gelebten Realität stehen und insofern über einen bald mehr, bald weniger verborgenen gesellschaftspolitischen Sinn verfügen, gehört längst zum Standardwissen, dem man in arabischen Lexikonartikeln zum Thema begegnet. Hier wird denn auch darauf hingewiesen, daß die muslimischen Doxographen die politischen Dimensionen des *kalām* nicht erkannt bzw. nicht expliziert hätten.¹¹ Mit dem, was die moderne Islamwissenschaft zu dieser Frage vertritt, geht dies zumindest im Grundsatz konform, was wenig überrascht, da in der westlichen wie islamischen Welt heute ähnliche historiographische Methoden sowie vergleichbare religiöse, politische und philosophische Begriffe benutzt werden. Diese Parallele hier festzuhalten, lohnt sich dennoch, denn sie zeigt, daß viele moderne muslimische Autoren der eigenen Geistesgeschichte mittels einer säkularen Wahrnehmungsstruktur begegnen. Die Idee, daß politische Konflikte theologische

⁷ ‘Abduh: *A‘māl*, Bd. 3, S. 373-81.

⁸ Amīn 1929, S. 291.

⁹ So auch bei Harun Nasution. Seine Feststellung, daß die Ermordung ‘Utmāns nicht nur politisch, sondern auch theologisch ein Problem dargestellt habe, interpretieren Martin und Woodward, wenig nachvollziehbar, als „important Mu‘tazili claim“. Martin/Woodward 1997, S. 9; vgl. ebd., S. 174-75, 180-83.

¹⁰ Darunter die kurz erwähnten ‘Abd ar-Raḥmān Sālim und Fārūq ‘Umar Fauzī sowie die noch zu behandelnden Fahmī Ġad‘ān und Muḥammad ‘Abid al-Ġabirī.

¹¹ Siehe z.B. Şaġir 1997, S. 1111-14.

Differenzen zur Folge haben bzw. mittels theologischer Aussagen politische Ziele erreicht werden sollen, ist ja nicht zuletzt deshalb interessant, weil hier implizit eine Vermischung zweier zumindest in der Theorie trennbarer Bereiche vorausgesetzt wird. Diese Art von Wahrnehmung ist wohl zu großen Teilen westlich vermittelt, und sie hat etwas mit der Auseinandersetzung mit dem Säkularismus und der Orientalistik zu tun. In der heutigen arabischen Welt ist sie deshalb aber nicht weniger beheimatet bzw. wirkungsmächtig. Die Entdeckung, daß sich die klassische Theologie auf politische Weise quasi „entschlüsseln“ läßt, hat im Gegenteil wichtige Folgen für das muslimische Verhältnis zur Theologie in der Gegenwart. So geht mit ihr die Möglichkeit zur Relativierung theologischer Dogmen einher, denn je mehr die alten Lehrmeinungen in ihrer argumentativen Funktion in den Blick treten, desto weniger wird Theologie verstanden als von anerkannten Autoritäten zu übernehmende, wahre Lehre über Gott, die Schöpfung und das Jenseits. Gleichzeitig eröffnet diese Entdeckung den Weg zu einem neuen Bewußtsein für die politische und gesellschaftliche Relevanz theologischen Nachdenkens, denn wenn die Theologie nicht nur abstrakte Wahrheiten, sondern implizit bestimmte Gesellschaftsentwürfe enthält, dann heißt das für Denker mit gesellschaftspolitischem Interesse, daß es sich lohnt, theologisch tätig zu werden. Das gilt besonders in der arabisch-islamischen Welt, wo die bewußtseinsprägende Rolle der Religion äußerst stark ist. Und es gilt erst recht vor dem Hintergrund der dort seit dem 19. Jh. zu beobachtenden Tendenz zur Politisierung und Ideologisierung des islamischen Diskurses.

- c) *Das Ziel der Erneuerung des Mu'tazilismus als Teil der Rekonstruktion des kalām bei Ḥasan Ḥanafī und die Stellung der Schule innerhalb seines „Linken Islam“*

Zu jenen, die Theologie in diesem gesellschaftspolitischen Sinne betreiben, gehört der erwähnte ägyptische Professor für Philosophie Ḥasan Ḥanafī (geb. 1935).¹² In seinem Projekt „Erbe und Erneuerung“ und dem von ihm proklamierten „Linken Islam“ fließen islamische und westliche Argumentationsmuster auf eine Weise

¹² Zu ihm siehe Alem 1981; Miḥī 1983; Boullata 1990, S. 40-45; Kügelgen 1994, S. 204-37; Salvatore 1995; Martin/Woodward 1997, S. 210-17; Verf. 1999.

ineinander, die den politisch-ideologischen Charakter des modernen islamischen Diskurses bestens illustriert. So nimmt Ḥanafī an, daß ein richtig formuliertes und in islamischen Kategorien begründetes Weltbild in der Lage sei, dem Einzelnen wie der Gesellschaft in allen Lebensbereichen einen umfassenden Verhaltenswegweiser (*muwaḡḡih li-s-sulūk*) an die Hand zu geben.¹³ In unserem Kontext ist Ḥanafī von Bedeutung, weil er einige zentrale Anleihen bei der Mu‘tazila macht und sich expliziter als viele andere als Erneuerer ihres Denkens bezeichnet. Bei ihm, einem vor allem in den 70er und 80er Jahren einflußreichen und produktiven Theoretiker der linken Szene in der arabisch-islamischen Welt, ist jedoch sehr genau darauf zu achten, was sich hinter seinem Bezug auf die Mu‘tazila verbirgt und welchen Platz sie in seinem Werk einnimmt.

Ḥanafīs politisches Interesse zeigte sich schon in den 50er Jahren während seines Studiums an der Universität Kairo. Damals sympathisierte er mit den Gegnern der Monarchie, also den Muslimbrüdern und den Nationalisten.¹⁴ Nach einem längeren Aufenthalt in Paris promovierte er 1966 an der Sorbonne mit einer von dem deutschen Phänomenologen Edmund Husserl beeinflussten dreiteiligen Arbeit, in der er unter anderem die klassische islamische Rechtswissenschaft (*‘ilm uṣūl al-fiqh*) einer „phänomenologischen Lektüre“ unterzieht.¹⁵ Ein Ziel, das Ḥanafī bis heute verfolgt, ist dabei die Umstrukturierung des „alten Erbes“, das heißt des gesamten Gebäudes der klassischen arabisch-islamischen Wissenschaften von den religiösen bis zu den weltlichen Disziplinen. Hauptmaßstab dieser Umstrukturierung sind die von Ḥanafī oft betonten „Erfordernisse der Zeit“, das heißt die Nützlichkeit von Ideen bei der zu erreichenden Veränderung der „zeitgenössischen Realität“. Um den angestrebten Wandel ideologisch vorzubereiten und zu begleiten, will Ḥanafī, neben anderen Dingen, die arabisch-islamischen Wissenschaften aus ihrer Zentriertheit auf

¹³ Ḥanafī 1980, S. 9.

¹⁴ Eine intellektuelle Autobiographie Ḥanafīs findet sich in seinem Sammelwerk *ad-Dīn wa-t-tāura fī Miṣr: 1952-1981* (8 Bde.), Kairo (*Madbūṭ*) 1988-89, Bd. 6: *al-Uṣūliyya al-islāmīyya*, S. 207-91.

¹⁵ Ders.: *Les méthodes d'exégèse: essai sur la science des fondements de la compréhension*: „‘ilm uṣūl al-fiqh“, Kairo (*al-Maḡlis al-a‘lā li-t-ṭaḳāfa wa-l-ādāb wa-l-‘ulūm al-‘iṭimā’īyya*) 1965; ders.: *L'exégèse de la phénoménologie: l'état actuel de la méthode phénoménologique et son application au phénomène religieux*, Kairo (*Dār al-fikr al-‘arabī*) 1980; ders.: *La phénoménologie de l'exégèse: essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament*, Kairo (*Maktabat al-aḡlū l-miṣriyya*) 1988.

Gott befreien und ihnen die „verlorenen Dimensionen“ Mensch und Geschichte wiedergeben.¹⁶ Das gilt sogar und nicht zuletzt für die eigentliche Wissenschaft von Gott. So sagt Ḥanafī in seiner Dissertation: „La révélation est essentiellement une Anthropologie non une Théologie.“¹⁷

Diese Arbeit enthält die Keime dessen, was sich später zu dem umfangreichen und ehrgeizigen Projekt „Erbe und Erneuerung“ (*al-turāṭ wa-t-taǧdīd*) auswachsen sollte. Wie Ḥanafī in einer programmatischen Schrift von 1980 mit diesem Titel auseinanderlegt, besteht sein Projekt aus drei zusammenhängenden Teilen: Es setzt sich erstens mit dem geistigen Erbe der arabisch-islamischen Welt und zweitens mit dem geistigen Erbe des Westens auseinander. Im Bereich des eigenen bzw. „alten“ Erbes widmet es sich dabei der Analyse und Rekonstruktion der klassischen arabisch-islamischen Wissensbereiche, von der Theologie (*ʿilm al-kalām* bzw. *ʿilm uṣūl ad-dīn*) über die Philosophie (*ʿulūm al-ḥikma*), die Mystik (*ʿulūm at-taṣawwuf*), die Rechtswissenschaft (*ʿilm uṣūl al-fiqh*), die Traditionswissenschaften (*al-ʿulūm an-naqlīya*) Koran, Hadith, Exegese und Prophetenbiographie sowie die rationalen Disziplinen (*al-ʿulūm al-ʿaqlīya*) Mathematik und Naturwissenschaft bis zu den von Ḥanafī als den „Wissenschaften vom Menschen“ bzw. *sciences humaines* (*al-ʿulūm al-insānīya*) bezeichneten Bereichen Literatur, Sprache, Geographie und Geschichte. Im Bereich des westlichen Erbes widmet es sich der Untersuchung und Bewertung des „europäischen Bewußtseins“ von seinen Quellen über Aufstieg, Blüte und Niedergang bis zu seinem, so heißt es, bevorstehenden Untergang und Ende. In einem nach Abschluß dieser beiden Teile zu vollziehenden dritten Schritt sollen ihre Ergebnisse zusammengeführt und mit der gesellschaftlichen Realität in Verbindung gesetzt werden. Sinn und Zweck dieser gesamten Operation sei die Formulierung einer zeitgenössischen Methode zum Umgang mit dem religiösen Text wie mit der Realität, einer Methode, die aus den positiven Aspekten aller arabisch-islamischen und westlichen Methoden schöpfe und zugleich über sie alle hinausgehe. Diese Methode liefere dann diejenige Ideologie, mit der es der arabisch-islamischen Welt gelinge, sich aus ihrer Rückständigkeit zu befreien.¹⁸

¹⁶ Ders.: „*Limādā ǧāba mabḥaṭ al-insān fī turāṭīnā l-qadīm*?“ und „*Limādā ǧāba mabḥaṭ at-tārīḫ fī turāṭīnā l-qadīm*?“; in: ders.: *Dirāsāt islāmīya*, Kairo (*Maktabat al-aṅḡlū l-miṣrīya*) 1981, S. 393-415 und 416-56.

¹⁷ Ders.: *La phénoménologie de l'exégèse*, S. 422.

¹⁸ Ders. 1980, S. 176-86. Vgl. ders.: *Muqaddima fī ʿilm al-istiǧrāb*, Beirut (*al-Muʿassasa*

Der Begriff „Ideologie“ ist hier nicht zufällig gewählt, denn bei Ḥanafī handelt es sich um einen selbsterklärten Ideologen. „Ideologie ist Wissenschaft, und Wissenschaft ist Ideologie“, hält er jenen entgegen, die beide Konzepte im Widerspruch sehen und die künstliche, konstruierte und irrationale Ideologie von der überprüfbaren, objektiven und rationalen Wissenschaft absetzen wollen. Daß Ḥanafī den auch im modernen arabischen Denken eher negativ besetzten Begriff der Ideologie auf so positive Weise verwendet, hat nicht zuletzt mit seinem Verhältnis zu den von ihm gern erwähnten „Massen“ zu tun: Im Nationalbewußtsein der Länder der Dritten Welt regten Wissenschaft und Ideologie gemeinsam die „Leidenschaften der Massen“ in Richtung eines einzigen Zieles an: des Engagements für die nationale Kultur.¹⁹ Die Massen zu mobilisieren (*taḥrīk al-ḡamāhūr*), um die herbeigesehnte politisch-gesellschaftliche „Revolution“ der arabisch-islamischen Welt herbeizuführen, ist seit langer Zeit Wunsch und Bestreben Ḥanafīs. Da er die Massen auf emotionaler Ebene aber ihrer großteils religiös definierten Kultur verhaftet sieht, stützt er sich bei der Formulierung der zu diesem Zweck seiner Meinung nach erforderlichen Ideologie gezielt auf das Erbe mit all seinen religiösen Begrifflichkeiten und Symbolen. Dieses Vorgehen entspringt der von Ḥanafī keineswegs verborgenen Überzeugung, daß es eben in der Natur der arabisch-islamischen Gesellschaften liege, sich von einer aus der Offenbarung abgeleiteten Ideologie und nicht von Dingen wie der reinen Vernunft oder der objektiven Wissenschaft zur Tat anregen zu lassen: Fortschritt und sozialer Wandel seien weltweit von unterschiedlichen Kräften angestrebt worden, im ara-

al-ḡamī‘īya li-d-dirāsāt wa-n-naṣr wa-t-tauzīr) 1992, S. 9-13. Mit Ḥanafīs Projekt haben sich eine Reihe arabischer Denker zum Teil sehr kritisch auseinandergesetzt, unter ihnen: Ġurġ Ṭarābīṣī: „*Hāla taṣḥīṣīya: izdīwāḡīyat al-‘aql fī kitābāt Ḥasan Ḥanafī*“, in: ders.: *al-Mutaqqafūn al-‘arab wa-t-turāt: at-taḥlīl an-naṣī li-‘isāb ḡamā‘ī*, London (*Riyād ar-Rayyīs*) 1991, S. 105-271; ‘Alī Ḥarb: „*Ḥasan Ḥanafī: maṣrū‘ fīkīr muṭallat al-ḡabahāt*“, in: ders.: *Naqd an-naṣṣ*, Casablanca und Beirut (*al-Markaz at-taḡāfī al-‘arabī*) 1993, S. 27-60; Naṣr Ḥamīd Abū Zaid: „*at-Turāt baina t-ta’wīl wa-t-taḥwīn: qirā’a fī maṣrū‘ al-yaṣār al-islāmī*“, in: ders. 1992, deutsch als: „Das religiöse Erbe zwischen Interpretation und Verzeichnung“, in: ders.: *Islam und Politik: Kritik des religiösen Diskurses*, übers. von Chérifa Magdi, Frankfurt 1996, S. 99-151; Muḥammad ‘Amāra: „*Naqd kitāb: at-Turāt wa-t-taḡdīd*“, *al-Muslim al-mu‘āṣir* 20 (1995) 77, S. 209-18; Maḥmūd Amīn al-‘Ālim: „*Maṣrū‘ Ḥasan Ḥanafī al-ḥadārī*“, in: ders.: *Mawāqif naqdīya min at-turāt*, Kairo (*Dār al-mustaḡbal al-‘arabī*) 1997, S. 9-58.

¹⁹ Ḥanafī 1980, S. 25.

bisch-islamischen Kontext sei die Grundlage hierfür aber meist die göttliche Offenbarung und im westlichen meist die reine Reflexion des Menschen.²⁰

Der Bezug auf das geistige Erbe der arabisch-islamischen Welt ist für Ḥanaḫī also weniger Wert an sich als Mittel zum Zweck. In seiner Darstellung seines Projekts beschreibt er dieses Erbe denn auch als „nationale Munition, die entdeckt, benutzt und investiert werden kann“.²¹ Und er macht klar, daß seine Auseinandersetzung mit dem religiösen Erbe nicht die Religion als solche im Sinn hat, sondern die Erneuerung der eigenen nationalen Kultur ausgehend von den in ihr vorhandenen und im Bewußtsein der Menschen wirk-samen Begriffe. Dabei kommt auch Amīns Idee zum Tragen, daß alle von Muslimen hervorgebrachten Ideen, unabhängig von ihrem Gegenstand, religiös eingefärbt seien:

Bei unserem alten Erbe handelt es sich nicht um eine religiöse Angelegenheit, denn seine religiöse Färbung geht allein darauf zurück, daß es ausgehend von der Religion entstanden ist. Vielmehr handelt es sich bei diesem Erbe um eine nationale (*waḫānī*) Angelegenheit (...). Der Antrieb zu seiner Erneuerung entspringt nicht etwa der Pflicht, eine heiligende, respektvolle und verehrende Haltung allem aus der Religion Ererbten (*maurūṭ dīnī*) gegenüber einzunehmen, sondern dem Zugehörigkeitsgefühl des Erneuerers zu einem bestimmten Boden und einem bestimmten Volk. „Erbe und Erneuerung“ ist ein nationales Thema, denn es ist Teil unserer Realität. Für sie sind wir ebenso verantwortlich wie für Volk, Boden, Bodenschätze, Altertümer und überliefertes Volksgut. Deshalb ist der Begriff „Erbe“ dem Begriff „Religion“ vorzuziehen, denn die Religion ist Teil des Erbes und nicht das Erbe Teil der Religion. Mit dem Erbe können wir so verfahren, wie wir mit dem überlieferten Volksgut verfahren, das von uns fortentwickelt, umgeformt und ausgearbeitet wird, wobei Geist und Geschichte des Volkes zum Ausdruck kommen. Es geht also nicht um ein religiöses, sondern um ein soziales, politisches, technisches und historisches Problem. Die Erneuerung des Erbes ist kein Zweck an sich, sondern ein Mittel, um nach der Volksseele zu suchen und sie fortzuentwickeln, was wiederum ein Mittel ist, um die Realität selbst fortzuentwickeln und ihre Probleme zu lösen. (...) Über das Erbe zu reden, heißt also nicht, über die Religion zu reden, denn das Erbe ist Zivilisation, und Zivilisation entsteht durch die Einwirkung von Zeit und Ort.²²

²⁰ Ebd., S. 185.

²¹ Ebd., S. 13.

²² Ebd., S. 23.

Von ihrem Ausgangspunkt her unterscheidet sich Ḥanafīs Definition des Erbes als nationale Angelegenheit, die erforscht und fortentwickelt werden soll, wenig von der Sichtweise des Liberalen Amīn. In Intention und Konsequenz fällt diese Definition aber weit radikaler aus, denn die „religiöse Färbung“ des Erbes wird hier zum Anlaß genommen, eine klare Grenze zwischen Religion und Erbe zu postulieren. Dabei verhehlt Ḥanafī nicht, daß ihn die Religion nicht um der reinen Religion willen interessiert. Ihm geht es darum, das aus der Religion entstandene kulturelle Erbe zur Umformulierung gemäß den politisch-gesellschaftlichen Erfordernissen der Zeit freizugeben. Bezeichnend ist auch, daß Ḥanafī das Attribut „islamisch“ zur Beschreibung der eigenen Zivilisation nicht verwenden will. Dabei gelingt es ihm, die nicht unbedeutende Frage, welchen Standpunkt sein Projekt gegenüber der Offenbarung einnimmt, für irrelevant zu erklären und so geschickt zu umgehen:

Religiöse Begriffe dieser Art weisen auf nichts Religiöses hin. Sie sind eine rein zivilisatorische Beschreibung, das heißt sie bezeichnen jene Zivilisation, die um den Islam herum in seiner Eigenschaft als historische Gegebenheit und nicht in seiner Eigenschaft als Religion entstanden ist. Den Islam als historische Gegebenheit zu bezeichnen, bedeutet nicht, die Offenbarung zu leugnen. Der Islam ist ein zivilisatorisches Ereignis, das sich innerhalb der Geschichte zugetragen hat. Was uns interessiert, ist die Frage, was aus ihm an Zivilisation hervorgegangen ist, nicht, aus welcher Quelle er kam. Uns interessiert seine Zivilisation nach seinem faktischen Erscheinen. Die Erneuerung des Erbes fragt nicht nach dem Entstehen, sondern nach der Entwicklung.²³

Deutlich ist, daß Ḥanafī mit seiner Trennung zwischen Religion und Erbe hier das Ziel verfolgt, die in der arabisch-islamischen Welt verbreitete und oft mittels religiöser Argumente verteidigte Tendenz zur Traditionsgläubigkeit zu unterlaufen. So spricht er sich dagegen aus, das religiöse Erbe als heiligen und um jeden Preis zu erhaltenden Bestand von Wahrheiten zu betrachten. Statt dessen erklärt er dieses Erbe zu einer Art Steinbruch, aus dem man sich auf der Suche nach zeitgenössischer ideologischer „Munition“ bedienen könne, ohne der Religion selbst, die das Erbe in all seinen Facetten hervorgebracht habe, zu schaden. Es liegt nahe, daß es Ḥanafī bei diesem Verhältnis zum Erbe kaum daran liegt, sich einer bestimmten Schulrichtung zu verschreiben und ihre Ansichten im Detail

²³ Ebd., S. 24.

aufzunehmen bzw. fortzuentwickeln. Und in der Tat tritt bei ihm die Angewohnheit philosophischer Denker, innerhalb mehr oder weniger geschlossener Systeme zu argumentieren, gegenüber dem offen verkündeten Nützlichkeitsprinzip („es gibt keinen theoretischen Maßstab zur Beurteilung von richtig und falsch, nur einen praktischen“²⁴) in den Hintergrund.

In Ḥanaḫs argumentativer Praxis kommt dieses Prinzip denn auch regelmäßig zum Tragen. Einige der Denktraditionen, die in sein Projekt einfließen, wurden bereits genannt: Spricht er von sozialer Gerechtigkeit, Mobilisierung der Massen und dem Willen, die Realität durch ihre neue Interpretation zu verändern, bezeichnet Ḥanaḫ sich als Marxisten; betont er die Freiheit des Menschen im sozialen, geistigen und politischen Bereich, stellt er sich dar als Liberalen; seine Argumente für nationale Einheit und Unabhängigkeit begründet er mit dem Nationalismus; zur Verteidigung der Vernunft beruft er sich auf den Rationalismus.²⁵ Zu diesen meist westlich inspirierten, in der arabisch-islamischen Welt aber inzwischen heimischen Denktraditionen kommen speziellere Vorbilder wie die von Ḥanaḫ in Frankreich entdeckte Phänomenologie Husserls²⁶ und die lateinamerikanische Befreiungstheologie von Denkern wie Gustavo Gutiérrez und Camilo Torres, mit denen er sich während eines längeren Aufenthalts in den USA Anfang der 70er Jahre beschäftigte. Das pan-islamische und modernistische Denken al-Afḡānīs und ‘Abduhs ist

²⁴ Ebd., S. 22.

²⁵ Deutlich ist, daß Ḥanaḫ sein Projekt so für diese Richtungen attraktiv machen will. So spricht er, sich den Hauptströmungen des modernen arabischen Denkens empfehlend, von den „Brüdern in Gott“ (den Islamisten), den „Brüdern im Vaterland“ (den Nationalisten), den „Brüdern in der Revolution“ (den Nasseristen) und den „Brüdern in der Freiheit“ (den Liberalen); ders. 1981, S. 41-48. Während manche dies als unklaren Standpunkt kritisieren (z.B. Milī 1983, S. 33), kokettiert Ḥanaḫ mit der Rolle des verkannten und zwischen allen Stühlen sitzenden Querdenkers. So gibt er auf die Frage nach seinem Ort in der politischen Arbeit die Auskunft: „Das ist schwierig zu beantworten. Ich finde keinen Platz für mich. (...) Für die islamistische Bewegung bin ich ein verkappter Marxist, für die Marxisten ein verkappter Islamist. Die Regierung hält mich für einen islamistischen Marxisten.“ Während er für Religion und Revolution zugleich eintrete, seien die Islamisten nur für das eine, die Linken nur für das andere. Die Regierung sage: „Du gehörst der islamistischen, liberalen, nationalistischen und marxistischen Opposition an.“ Ders.: „Die Aktualität eines ‘linken Islam’“, in: *Gesichter des Islam: 2. Orient-Tagung im Haus der Kulturen der Welt*, 10.-12.12.1991, Berlin 1992, S. 81-111, hier S. 109-10.

²⁶ Vgl. Massimo Campanini: „Ḥasan Ḥanaḫ e la finomenologia: per una nuova politica dell’Islam“, *Oriente Moderno* 13 (1994), S. 103-20.

ein weiteres gern genanntes Vorbild. Und auch die Auseinandersetzung mit dem Islamismus, vor allem mit Sayyid Quṭb, hat deutliche Spuren in Ḥanafīs Argumentation hinterlassen.²⁷ Dazu kommt seine häufige Bezugnahme auf die Vorkämpfer unterschiedlicher Befreiungsbewegungen vor allem der Dritten Welt wie Aḥmad Ben Bellā, Ġamāl ‘Abd an-Nāṣir, Che Guevara, Mao Tse-Tung, Frantz Fanon, Jomo Kenyatta, Malcolm X und Ayatollah Khomeini.

Die Reihe der Anknüpfungspunkte Ḥanafīs ist also lang, und immer geht es ihm dabei um diejenigen Ideen und Werte, die es dem Menschen erlauben, eine freie, unabhängige, gerechte und fortschrittliche Gesellschaft zu errichten. Vorbilder dafür findet er allerorten und, wie gesehen, bei weitem nicht nur im arabisch-islamischen Erbe. Wendet er sich aber ihm und hier speziell dem *kalām* zu, gibt er der mu‘tazilitischen Schule vor der aš‘aritischen klar den Vorzug. Dies ist an sich noch wenig bemerkenswert, handelt es sich bei der Mu‘tazila unter „progressiven“ arabischen Intellektuellen aller Art doch generell um die beliebtere Richtung. Was Ḥanafī von den meisten dieser Leute aber unterscheidet, ist die Art, auf die er die Begriffe des *kalām* konsequent in einen modernen ideologischen Rahmen einordnet. Schon 1976 erschien von ihm ein Artikel, in dem er unter der programmatischen Überschrift „Rechts und Links im religiösen Denken“ nachzuweisen sucht, daß es sich bei der Unterscheidung zwischen diesen beiden Lagern nicht nur um eine politische Frage handle. Die Unterscheidung gelte vielmehr für alle Wissensbereiche, also auch die Religion. Mit dieser These wendet sich Ḥanafī gegen die verbreitete Auffassung, daß der Islam eine Trennung in Rechts und Links nicht kenne. Dem Einwand jener, die den Islam als „Partei der Mitte“ bzw. „Partei der Gemeinschaft“ definieren, hält er entgegen, daß es eine Unterscheidung zwischen Rechts und Links auf der Ebene der „lebendigen Erfahrung“ durchaus gebe. Worauf es Ḥanafī also auch hier ankommt, das ist die Trennung zwischen Religion und religiösem Erbe, „damit wir nicht meinen, das religiöse Denken sei etwas Heiliges. Es ist vielmehr ein menschliches Produkt so wie die [anderen] Ideologien, die einer bestimmten gesellschaftlichen Realität entspringen und auf diese ihrerseits erneut Einfluß haben.“²⁸

²⁷ Vgl. Shahrough Akhavi: „The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Quṭb and Hasan Hanafi“, *IJMES* 29 (1997) 3, S. 377-401.

²⁸ Ḥanafī 1989, S. 3-39, hier S. 3-5. Der Artikel erschien zuerst in *at-Taḥrī‘a* 12

Der „gesellschaftlichen Realität“, also dem konkreten historischen Hintergrund der in das religiöse Erbe eingegangenen Ideen und Konzepte, wendet sich Ḥanafī dann aber wenig zu. In der von ihm vorgenommenen Unterscheidung zwischen Rechts und Links werden die wichtigsten im islamischen religiösen Denken vorhandenen theoretischen Positionen vielmehr auf direkte Weise mit einem der beiden politischen Lager in Verbindung gebracht. Häufig bezieht sich Ḥanafī dabei auf Begriffspaare, die schon das klassische arabisch-islamische Denken als Gegensätze kennt und die er einander nun als politische Gegensätze gegenüberstellt. So ist für ihn der Bezug auf die Vernunft (*‘aql*) links und auf die Überlieferung (*naql*) rechts, die eigene Urteilsfindung (*iğtihād*) links und die Nachahmung (*taqlīd*) rechts, die Differenz der Meinungen (*ihtilāf*) links und der Konsens (*iğmā‘*) rechts, die Reform bzw. Erneuerung (*islāḥ* bzw. *tağdīd*) links und die Kritik am Neuen (*bid‘a*) rechts, die Koranexegeese (*ta’wīl*) links und der wörtliche Zugang zum Text (*naṣṣ*) rechts. Bei solch allgemeinen Begriffspaaren beläßt es Ḥanafī aber nicht. So ist für ihn auf dem Gebiet der Theologie die Definition des Glaubens über die Taten (*‘amal*) links und über das bloße Bekenntnis (*qaul*) rechts, die Betonung von Gottes Transzendenz (*tanẓīh*) links und der Anthropomorphismus (*taṣbīḥ*) samt der Idee einer jenseitigen Gottesschau (*ru’yat Allāh*) rechts, der Glaube an die menschliche Handlungsfähigkeit (*qudra*) links und an die göttliche Prädestination (*ğabr* bzw. *al-qaḍā’ wa-l-qadar*) rechts (mit der *kasb*-Theorie als nach rechts neigende Zwischenposition). Auf dem Gebiet des Rechts hält er die Beschäftigung mit den Regeln des menschlichen Umgangs (*mu‘āmalāt*) für links und mit den kultischen Pflichten gegenüber Gott (*‘ibādāt*) für rechts, die Betonung der Intentionen (*maqāṣid*) der Šarī‘a für links und der koranischen Strafen (*ḥudūd*) für rechts. Links ist für ihn auch die Anerkennung der individuellen Meinung (*ra’y*) der Gelehrten und der Bezug auf das Prinzip des *istiḥsān*, das das Wohl (*maṣlaḥa*) der Gemeinschaft berücksichtige. Rechts ist für ihn der Glaube an Wunder (Sing.: *mu‘ğiza*).

Reflektieren die bislang aufgelisteten Begriffe noch überwiegend Positionen und Konzepte aus dem klassischen islamischen Denken, gibt es weitere von Ḥanafī als links und rechts kategorisierte Begriffe,

(1976), S. 64-76, und wurde als Büchlein 1996 noch einmal in Damaskus (*Dār ‘Alā’ ad-Dīn*) aufgelegt. Band 6 und 7 der Artikelsammlung *ad-Dīn wa-t-tāwra fi Miṣr* (vgl. oben, S. 287, Fn. 14) enthalten weitere Beiträge zum „linken Islam“.

die zwar klassische Vorläufer haben, aber vor allem in Bezug entweder zum modernen islamischen Diskurs im allgemeinen oder zu Ḥanafīs denkerischem Projekt im besonderen stehen. So sei es links, in der Politik nach Beratung (*šūrā*) zu streben, und rechts, von der Notwendigkeit eines einzigen Herrschers (*imām* bzw. *ḥaṭīfā*) auszugehen, links, die volle Staatsbürgerschaft (*muwāṭana*) für alle Bewohner seines Landes zu fordern, und rechts, von den jüdisch-christlichen Schutzbefohlenen (*ahl ad-dimma*) die Kopfsteuer (*ḡizya*) zu verlangen. Links sei es, die Einheit der Gemeinschaft (*waḥdat al-umma*) im Blick zu haben, und rechts, nur an die eigene Rechtsschule (*madḥab*) zu denken. Schon die Unterscheidung von Links und Rechts hält Ḥanafī für eine linke Position und die Idee, daß man sich den „Vertretern von Tradition und Gemeinschaft“ (*ahl as-sunna wa-l-ḡamā‘a*) anschließen müsse, für eine rechte. Links sei, mehr vom Menschen (*insān*), rechts, mehr von Gott (*Allāh*) zu sprechen. Es sei auch links, die menschliche Natur der Propheten (*insānīyat al-anbiyā*), und rechts, ihre Unfehlbarkeit (*‘isma*) zu betonen. Links sei die Berücksichtigung der Anlässe der Herabsendung der Koranverse (*asbāb an-nuzūl*), rechts die Idee, daß die Offenbarung zu jeder Zeit und an jedem Ort (*fī kullī zamān wa-makān*) gleichermaßen gültig sei. Links nennt Ḥanafī den geistigen (*rūḥī*), rechts den bewaffneten (*musallah*) Ḡihād.²⁹

Ḥanafīs Liste, in der „links“ für progressiv und „rechts“ für traditionell-konservativ steht, widerspricht nicht nur implizit dem Gedanken, daß der ideologische Gehalt einer religiös begründeten Position von dem Kontext abhängt, in dem sie geäußert wird. Denn obwohl Ḥanafī die historische und soziale Bedingtheit des Erbes regelmäßig betont, ist er der Meinung, daß die historische Methode der Orientalistik und ihrer muslimischen Nachahmer das zeitgenössische Denken allein nicht voranbringe. Anstatt auf abstrakte Weise nach Entstehung und Inhalt von Ideen zu fragen und die Geistesgeschichte anhand ihrer wichtigsten Köpfe zu periodisieren, bestehe die moderne Herausforderung darin, die Ideen losgelöst von ihren ursprünglichen Vertretern als unabhängige denkerische Einheiten zu betrachten, die eine bestimmte Bedeutung hätten. Geht es Ḥanafī mit dieser Forderung einmal mehr darum, das arabisch-islamische Denken von seiner Fixiertheit auf bestimmte anerkannte Namen und Schulen zu befreien, hat seine Distanz gegenüber der historischen Sichtweise zur

²⁹ Für alles: ders. 1989, S. 3-39, passim.

Folge, daß Ideen bei ihm zu feststehenden Einheiten werden, deren Bedeutung auch unter veränderten Bedingungen gleich bleibe. Nicht die Inhalte der Ideen veränderten sich, sondern die „Erfordernisse der Zeit“. Daher gelte es, gegenüber den von ihren ersten Vertretern und aus ihren Entstehungskontexten gelösten Ideen aus moderner Perspektive „Position zu beziehen“. ³⁰

Die Maßstäbe, die Ḥanafī dieser Positionierung zugrunde legt, laufen in letzter Analyse regelmäßig auf die Ermöglichung von Dingen wie Freiheit, Renaissance, Fortschritt, Unabhängigkeit und Wissenschaftlichkeit hinaus. Wie er 1981 in der von ihm produzierten Zeitschrift „Die Islamische Linke“ ³¹ auseinanderlegt, resultiere aus seinem modernen links-revolutionären Standpunkt die Bevorzugung aller „linken“ und „revolutionären“ Aspekte des arabisch-islamischen Erbes. Das Blatt, von Ḥanafī als Fortführung der Zeitschriften *al-‘Urwa al-wuṭqā* und *al-Manār* bezeichnet und so in die Tradition des pan-islamischen, anti-kolonialistischen, salafitischen Reformismus al-Afḡānīs, ‘Abduhs und Riḡās gestellt, ³² sah nur eine Ausgabe. Sie beginnt mit einem programmatischen Artikel des Herausgebers selbst, der hier unter der Überschrift „Was heißt Islamische Linke?“ eine Reihe geistiger Grundlagen der von ihm propagierten Strömung nennt. Dazu zählen die Schule des Mālik Ibn Anas im Recht, in der Philosophie die Richtung Ibn Rušds, die Ablehnung der Mystik sowie die generelle Anerkennung der rationalen Wissenschaften. ³³ In der Theologie ist der Mu‘tazilismus das wiederzubelebende Vorbild. Da es sich bei der entsprechenden Passage um eine der wenigen unzweideutigen Selbstaussagen eines modernen arabischen Fürsprechers der Schule handelt, sei Ḥanafīs Erklärung hier ausführlich zitiert:

In der Wissenschaft der *uṣūl ad-dīn* ist die „Islamische Linke“ eine in ihrem religiösen Gehalt mu‘tazilitische Strömung (*tayyār i‘tizālī fī l-fikr ad-dīnī*). Sie meint, daß die Mu‘tazila die Revolution der Vernunft, die Welt der Natur und die Freiheit des Menschen repräsentiert. Sie meint, daß der *tauḥīd* dem reinen rationalen Prinzip näher ist als das lebendige personalisierte (*muṣaḥḥas*) Wesen, wie die Aṣ‘arīya es sich vorstellt. Sie

³⁰ Ders. 1980, S. 75-85. Vgl. ders. 1988, Bd. 1, S. 197-98.

³¹ Siehe dazu Kazuo Shimogaki: *Between Modernity and Post-Modernity: The Islamic Left and Dr. Hasan Hanafi's Thought: A Critical Reading*, Nüigata 1988.

³² Ḥanafī 1981, S. 5. Es werden weitere Vorbilder genannt, darunter die Sanūsīya und die Maḥdīya, der indische Denker Muḥammad Iqbal (1875-1938), die ägyptischen Muslimbrüder al-Bannā und Quṭb sowie der iranische Links-Intellektuelle und Khomeini-Unterstützer ‘Alī Šarī‘atī (1933-1977); ebd., S. 11-13.

³³ Ebd., S. 15-20.

meint, daß die Idee der göttlichen Transzendenz die Natur der Vernunft besser zum Ausdruck bringt als der Anthropomorphismus und daß es angemessener ist, Wesen und Attribute Gottes miteinander zu vereinen, als zwischen ihnen zu trennen. Zudem hält sie den Menschen für frei, verantwortlich und für den Herrn seiner Taten, denn er verfügt über eine Handlungsfähigkeit vor der Tat und mit der Tat. Sie meint, daß die Vernunft Gut und Böse von allein erkennt und daß Gut und Böse Wesenheiten in der Sache selbst sind und in den Taten selbst Bestand haben. Sie meint, daß die Welt auf ein Ziel zuläuft und dem Gesetz von *ṣalāh* und *aṣlah* unterliegt. Sie meint, daß die Taten sanktioniert werden, der Glaube mit den Taten zusammenhängt, das Imamamt durch Wahl (*iḥtiyār*) zustande kommt und das Prinzip des *amr bi-l-ma‘rūf wa-n-nahy ‘an al-munkar* eine Pflicht der Muslime ist. Die „Islamische Linke“ stimmt also mit den fünf Prinzipien der Mu‘tazila überein, und deshalb versucht sie, das Erbe der Mu‘tazila wiederzubeleben, nachdem es seit dem 5. Jh. der Hīġra vernichtet wurde, also seit dem Angriff al-Ġazālīs auf die rationalen Wissenschaften, seit der Dominanz der Mystik und ihrer Verbindung mit der Aṣ‘arīya, was anhielt bis zum Auftreten unserer jüngeren Reformbewegungen und ihrer Formulierung neuer Alternativen gegenüber der vorherrschenden Aṣ‘arīya. Wir nehmen also den *i‘tizāl* und rufen auf zu Rationalismus, Freiheit, Naturbeherrschung und Demokratie. Und wir nehmen die Hāriġīya und rufen auf zur Revolution der Muslime sowie zur Hartnäckigkeit im Kampf für ihre Rechte und die Rückeroberung ihrer Ressourcen. Wir rufen dazu auf, die Tat als Bedingung des Glaubens zu sehen, so daß die Muslime aktiv werden (...). Wir rufen zur Gleichheit auf und dazu, daß es keinen Unterschied gibt zwischen einem Araber und einem Nicht-Araber außer in der Gottesfurcht. Ebenso nehmen wir die Schia, die von den Sunniten voreingenommen betrachtet wurde, obwohl wir ihre Ideen nur aus sunnitischen Büchern kennen, die von Einseitigkeit und Parteilichkeit nicht frei sind. Die Schiiten betrachten wir neu, nachdem sie die große Islamische Revolution im Iran durchführten, zur Betonung der islamischen Identität sowie zum Widerstand gegen Kolonialismus und Zionismus aufriefen und ihre Ablehnung der Verwestlichung und des Säkularismus erklärten. (...) Legen wir der islamischen Vernunft sämtliche Alternativen und selbst die entferntesten vor, wie wir es in unserem goldenen Zeitalter im 4. Jh. der Hīġra getan haben, damit uns nicht die Aṣ‘arīya auferlegt bleibt. Das war sie historisch über neun Jahrhunderte, und real ist sie das bis heute, als sei sie das einzige religiöse Denken innerhalb unseres Erbes und als sei die Rückschrittlichkeit, die uns seit dem 7. Jh. der Hīġra und bis heute beherrscht, nicht für diese Dominanz des Aṣ‘arismus verantwortlich [sic], wodurch aus unserem religiösen Denken etwas Einseitiges wurde, das repräsentiert wurde von der politischen Macht. Jede Abkehr von ihm gilt als Abkehr vom Staat, Unglaube und Ketzerei, Kooperation und Verrat. Die „Islamische Linke“ ist also eine im Dogma mu‘tazilitische Richtung (*iṭtiġāh i‘tizālī*

fi l-‘aqīda), ja sie leitet sich her von den *aṣḥāb at-ṭabā’i*‘ Mu‘ammar Ibn ‘Abbād, Tumāma Ibn Ašras, al-Ġāḥiḡ und an-Nazzām, die die Natur rehabilitierten, ihre Gesetze betonten und die Akzidenzien darin nicht von ihrem Wesen ablösten. Denn der Makel unserer Zeit liegt in der Leugnung der Natur, ihrer Verurteilung, der Nichtbeachtung ihrer Gesetze und der Tatsache, daß wir sie äußeren Kräften unterwerfen, auf Wunder warten und nach [mysteriösen] Brüchen der Naturgesetze (*ḥawāriq al-‘ādāt*) Ausschau halten. Die „Islamische Linke“ ist eine fundamental mu‘tazilitische Richtung (*ittiḡāḥ i‘tizālī ḡidri*) und nicht eine mu‘tazilitische Richtung gemäß der aš‘aritischen Verfälschung sowohl der frühen Mu‘taziliten (der Bagdader) als auch der späten Mu‘taziliten (der Māturīditen). Sie rehabilitiert die Mu‘tazila historisch und weist die Vorwürfe des Unglaubens und der Ketzerei gegen sie zurück.³⁴

Hier geht es, wie bei Ḥanaḡi oft, um mehrere Dinge zugleich. Seine Bezugnahme auf die Mu‘tazila ist eingebettet in die Bezugnahme auf eine Reihe anderer Richtungen: Ḥārīḡiya, Schia, Māturīdīya, Mālikīya und Philosophie. Anstatt sich auf einen bestimmten Bereich des Denkens, zum Beispiel die Theologie, zu konzentrieren, hält er es mit den großen Universalgelehrten des Islam: „Der islamische Autor hängt oft nicht nur einer einzigen Denkrichtung an. Was zum Beispiel war die Schule al-Ġazālī: Mystik, Philosophie, Logik, Ethik, das magische Wissen (*as-siḡr wa-ṭ-ṭilasmāt*)? Was war die Schule Ibn Sīnās: Philosophie, Mystik, Naturwissenschaft? Was war die Schule Ibn Ruṡds: Recht, Theologie, Philosophie, Naturwissenschaft? Es existieren also verschiedene Denkströmungen, von denen der Autor durchdrungen ist und denen er sich bloß zuwendet.“³⁵ Wenn Ḥanaḡi, diesem Vorbild folgend, das Erbe in seiner Gesamtheit betrachtet, behandelt er Disziplinen wie die Philosophie, die Theologie und die Rechtswissenschaft daher nicht etwa als drei konkurrierende Arten zur Erklärung und Organisation der Welt, sondern er bejaht sie alle als im „alten Erbe“ vorhandene und somit im „psychischen Fundus“ (*maḡzūn nafsī*) der Massen wirksame Unterabteilungen des arabisch-islamischen Denkens.³⁶ Da er sich die Rekonstruktion des gesamten Erbes zum Ziel gesetzt hat, stellt sich für Ḥanaḡi dann erst innerhalb jeder Einzeldisziplin die Frage, welche Positionen der

³⁴ Ebd., S. 13-15.

³⁵ Ders. 1980, S. 77.

³⁶ Das Erbe ist für Ḥanaḡi ein „psychischer Fundus“, weil es in den Köpfen der Menschen vorhanden sei und ihre Gefühle, Ideen, Vorstellungen und Verhaltensweisen bestimme; ebd., S. 15-16.

Vergangenheit aus moderner Sicht von Nutzen sind und welche von Nachteil. So sagt er in seiner Präsentation des Projekts „Erbe und Erneuerung“, er wolle alle im Erbe aufgeworfenen Fragen überdenken und gemäß den Erfordernissen der Zeit neu zwischen den überlieferten Antworten wählen. Auf dem Gebiet der Theologie heiße das, sich vom Aš‘arismus abzuwenden und gegenüber dem Mu‘tazilismus eine positive Position zu beziehen:

Der Anthropomorphismus (*taššīm*), das heißt die von uns heute abgelehnte alte mögliche Antwort, mag heutzutage die Geister erregen in der Verbindung zwischen Gott und dem Sinai oder zwischen der göttlichen Einheit und Palästina. Die alte Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf war eine Verteidigung gegen die alten Geschöpf-Kulturen (*taqāfāt al-mahlūq*). Aber die Situation hat sich verändert. Denn was früher unsere Errungenschaft war, ist heute unsere Tragödie: die Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf. Heute benötigen wir exakt, was wir früher bekämpft haben: die Verbindung von Gott und Welt. Die aš‘aritische Antwort hat mehr als zehn Jahrhunderte geherrscht, und darin liegt wohl eines der Hindernisse unserer Zeit, denn hier kommt auf den Gebieten Tat, Wissen, Urteilen und Bewerten die Priorität Gott zu, während unser zeitgenössisches Bewußtsein, bald im Namen Gottes, bald in dem der politischen Macht, an einem Mangel an Initiative leidet. Die alternative Antwort, die des Mu‘tazilismus, der leider nur ein bis zwei Jahrhunderte herrschte, in denen die islamische Zivilisation ihren Höhepunkt erlebte, drückt die Erfordernisse der Zeit wohl besser aus und entspricht wohl besser ihren Anforderungen. Was wir früher ablehnten, können wir heute annehmen; und was wir früher annahmen, können wir heute ablehnen. Alle Möglichkeiten liegen gleichberechtigt vor uns, wie es bei den Altvordenen war, die daraus auswählten, was den Erfordernissen ihrer Zeit entsprach. Unser Fehler ist, daß wir dieselbe Wahl treffen wie sie, obwohl sich die Erfordernisse der Zeit verändert haben. So ist der Naturalismus (*al-madḥab at-tabī‘ī*) früher abgelehnt worden, weil er eine Gefahr für die Lehre der göttlichen Einheit und ihre Wirksamkeit war. Heute kann er dagegen akzeptiert werden, da sich der Mensch in ihm der Natur zuwendet, sie theoretisch erfaßt, in ihr wirksam wird und ihre Gesetze aufdeckt, anstatt sich von ihr zu isolieren und sie aus seinen Überlegungen auszuschließen, da er sich auf die alte Lehre der Einheit Gottes konzentriert.³⁷

Daß Ḥanaflī das Jonglieren mit den Begriffen des *kalām* Freude bereitet, ist deutlich. Doch auch die Schwächen seines Vorgehens springen ins Auge. So geht seine Feststellung, daß es sich beim Linken Islam

³⁷ Ebd., S. 21.

um eine „mu'tazilitische Richtung“ handle, über die proklamierende Wiederholung bekannter Antworten kaum hinaus (wobei die Theorie der Erschaffenheit des Koran auffälligerweise fehlt). Des weiteren wird an der oben zitierten Stelle, abgesehen von der Nennung recht allgemeiner Prinzipien, nicht erklärt, wie sich das mu'tazilitische Denken zum Beispiel mit der Philosophie Ibn Rušds vertragen soll. Zudem bleiben, vor allem im zuletzt angeführten Zitat, die Genauigkeit und Zuverlässigkeit der Aussagen gegenüber dem von Ḥanafi verbreiteten Glauben an die verändernde Kraft seiner Sichtweise auf der Strecke. Was etwa hat der Anthropomorphismus mit der (seinerzeit von Israel besetzten) Sinaihalbinsel und Palästina zu tun? Was ist mit der Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf bei der Aš'arīya gemeint? Was sind die alten „Geschöpf-Kulturen“, und wie hat die Aš'arīya gegen sie den Islam verteidigt? Was hat es auf sich mit der Verbindung von Gott und Welt bei der Mu'tazila? Und läßt sich der Naturalismus wirklich mit der *ṭab'*- bzw. *ṭibā'*-Theorie gleichsetzen, die (wie Ḥanafi in einer Fußnote zum zweiten Zitat ebenfalls spezifiziert) von Mu'taziliten wie Mu'ammār, Ṭumāma, al-Ġāḥiẓ und an-Nazzām vertreten wurde, deren Fokus aber auf der Verantwortlichkeit des Menschen für seine von ihm ausgeführten und im Jenseits zu sanktionierenden Taten lag, während es im Naturalismus in Absehung von religiösen Fragen um die naturwissenschaftliche Erkenntnis der physikalischen Beschaffenheit der Welt geht? Aus welchem Grund meint Ḥanafi schließlich, in seiner Zeitschrift die Māturīdīya als „späte Mu'tazila“ bezeichnen zu können? Es ist kaum möglich, aus seinen Behauptungen und Andeutungen seine exakte Haltung zu diesen Fragen herauszulesen.

Antworten auf diese Fragen verspricht die Lektüre von Ḥanafis 1988 erschienenem Werk „Vom Dogma zur Revolution“ (*Min al-'aqīda ilā t-tawra*). Die fünfbändige Arbeit ist die Verwirklichung des ersten Abschnitts des ersten Teils des Projekts „Erbe und Erneuerung“, das heißt der Versuch einer Rekonstruktion der islamischen Theologie. Zu den Zielen der Arbeit zählt in Ḥanafis Worten der Übergang „von der Struktur der aš'aritischen hin zur Struktur der mu'tazilitischen Wissenschaft auf dem Wege der Aufdeckung des Prinzips der Gerechtigkeit (*ʿadl*) hinter sowohl den mit Gott als auch den mit der Tradition zusammenhängenden Fragen (den *ilāhīyāt* und den *sam'īyāt*).“ Dabei, so Ḥanafi, wolle er das islamische Denken der letzten zehn Jahrhunderte „in Klammern setzen“, ins 4. Jh. der Hīġra zurückkehren, die mu'tazilitische Wissenschaft der *uṣūl ad-dīn* fortentwickeln und ihren

Anschluß an die modernen Reformbewegungen herstellen. Die von diesen bald aš‘aristisch belassene und bald in mu‘tazilitische Richtung gewendete Theologie des Islam sei „in Richtung der Struktur der mu‘tazilitischen Wissenschaft voranzutreiben“.³⁸ Weiter unten spricht Ḥanafi davon, „die mu‘tazilitische Denkrichtung einen Schritt weit in Richtung der Vernunft der Revolution fortzuentwickeln, um eine umfassende ‘Theologie’ der Revolution zu formulieren“.³⁹ Grundsätzlich geht es ihm bei der angestrebten Rekonstruktion der Wissenschaft des *kalām* darum, wie er in marxistischer Anspielung sagt, diese „vom Kopf auf die Füße zu stellen“, das heißt, die sich in ihr unten befindlichen Dimensionen Mensch und Geschichte nach oben und die sich in ihr oben befindlichen Dimensionen Gott und Tradition nach unten zu verschieben.⁴⁰

Um diese Ziele zu erreichen, schreibt Ḥanafi den Teilgebieten des *kalām* neue Inhalte zu. So nennt er die Theologie die „Wissenschaft von Mensch und Geschichte“, und dem Vorbild der klassischen Unterscheidung zwischen den mit Gott und den mit der Tradition zusammenhängenden Fragen (den *ilāhīyāt* und den *saṁ‘īyāt*) gemäß trennt er innerhalb dieser Wissenschaft zwischen den Fragen des Menschen und denen der Geschichte (*insānīyāt* und *tārīḥ*). Was die den Menschen betreffenden Fragen angeht, legt Ḥanafi die alten Teilgebiete Einheit (*tauḥīd*) und Gerechtigkeit (*‘adl*) Gottes zugrunde und spricht nun von den Fragen des vollkommenen Menschen (*al-insān al-kāmil*) und denen des konkreten Menschen (*al-insān al-muta‘ayyin*), von denen sich letztere aufteilen in die Frage der Freiheit (nach dem Vorbild der Frage der Erschaffung der Taten: *ḥalq al-aḡāl*) und die Frage der Vernunft (nach dem Vorbild der Frage der Erkennbarkeit der Moral: *at-taḥsīn wa-t-taḡbīḥ*). Was die die Geschichte betreffenden Fragen angeht, legt Ḥanafi die alten Teilgebiete Prophetie und

³⁸ Ders. 1988, Bd. 1, S. 166-67. Die Idee, etwas aus der Betrachtung Auszuschließendes einzuklammern und es sich so vorübergehend wegzudenken, ist an Husserls phänomenologische Reduktion bzw. „Epoché“ angelehnt. Den Begriff ‘*aqīda*’ im Titel übersetzt Ḥanafi selbst mit „Dogma“.

³⁹ Ebd., S. 200.

⁴⁰ Nach Abū Zaid 1992b, S. 170 (ohne direkten Verweis auf Ḥanafi). Zu spüren ist hier auch ein Einfluß der Religionskritik Feuerbachs und seiner These, daß alle Theologie in Wahrheit Anthropologie sei. Mit Feuerbach beschäftigte sich Ḥanafi in dem Artikel „*al-Īḡtirāb ad-dīnī ‘inda Fīyūrbāḥ*“, der nach Kürzungen des Herausgebers zunächst 1979 in ‘*Ālam al-fīkr*’ und dann in voller Länge in Ḥanafis *Dirāsāt falsafīya*, Kairo (*Maktabat al-aḡlū l-miṣrīya*) 1988, S. 400-45, erschien.

Jenseits (*nubūwa* und *ma'ād*) sowie Glaubensdefinition und Herrschaft (*al-asmā' wa-l-aḥkām* und *imāma*) zugrunde und spricht nun von allgemeiner Geschichte (*at-tārīḥ al-ʿāmm*) und konkreter Geschichte (*at-tārīḥ al-mutaʿayyin*). Diese Zuweisung neuer Inhalte setzt sich auch auf niedrigerer Ebene des von Ḥanafī „rekonstruierten“ *kalām* fort. So spricht er statt vom Jenseits (*ma'ād*) von der Frage der Zukunft (*muṣ-taqbal*) und statt vom Imamat (*imāma*) von der Frage von Herrschaft und Revolution (*al-ḥukm wa-t-taura*).⁴¹

d) *Naṣr Ḥāmid Abū Zaid's Kritik an Ḥanafīs linkem Entwurf*

Worum geht es in Ḥanafīs Rekonstruktion der islamischen Theologie aber genau? Wie sieht sie aus, seine „Revolutionierung“ des Erbes? Und welche Rolle kommt dabei der Mu'tazila zu? Anstatt Ḥanafīs fünfbändiges Werk hier im Detail zu betrachten,⁴² sei eine kritische Auseinandersetzung damit von Ḥanafīs Schüler Naṣr Ḥāmid Abū Zaid (geb. 1943) vorgestellt, der auf diese Fragen zumindest teilweise eine Antwort gibt. Der Literaturwissenschaftler, der uns wegen seines Interesses an der Mu'tazila bereits mehrfach begegnet ist, hat 1990 eine „Lektüre des Projekts des Linken Islam“ vorgelegt. Unter dem Titel „Das Erbe zwischen Interpretation und Verzeichnung“ formuliert er hier eine an strukturalistischen und semiotischen Ideen orientierte Kritik am Umgang seines Lehrers mit dem arabisch-islamischen Erbe. Dabei geht der Hauptvorwurf dahin, daß Ḥanafī das Erbe in seiner historischen Bedingtheit nicht ernst nehme und es auf utilitaristische Weise seinen eigenen Interessen unterwerfe. Die Priorität, die er bei der Erneuerung der eigenen Kultur dem Erbe zuweise, stehe dessen Verständnis im Wege. Denn anstatt den Fokus auf die historische und die von ihm selbst oft geforderte soziologische

⁴¹ Vgl. mit einer Grafik und weiteren Unterteilungen und Begriffsfestlegungen: Abū Zaid 1992b, S. 172-73. Zu Ḥanafīs Vorstellungen bezüglich einer Erneuerung des *kalām* siehe auch das Interview „*Taḡḥīd ʿilm al-kalām: al-usus, ad-dawāʿif wa-l-ḡāyāt*“, *al-Munṭalaq* 120 (1998), S. 57-79. Er war auch Mitorganisator einer Konferenz zum Thema; siehe oben, S. 99-100, Fn. 6.

⁴² Von Kügelgen, die das Werk ebenfalls nicht ausführlich bespricht, trifft folgendes Urteil: „Erwartet man in den (...) fünf Bänden *Min al-aqida ilā t-taura* eine echte Analyse der scholastisch-theologischen Lehren, so wird man enttäuscht. Ḥanafī stellt sie kaum in ihren historischen Kontext und beruft sich nur selten auf eine konkrete Koranauslegung der Mu'tazila. Die von ihm behaupteten Verbindungslinien zwischen mu'tazilitischem und philosophischem Denken werden hier nicht konkretisiert.“ Kügelgen 1994, S. 218.

Analyse des Erbes zu legen, bedeute die Priorität des Erbes bei ihm nur dessen Nutzbarmachung und Ausbeutung für handfeste eigene Ziele (*hiya awwalīya* „*istīmārīya*“ *istīglālīya li-ḡāyātīn naf‘īyatīn ‘amalīya*).⁴³ Kritik übt Abū Zaid auch an Ḥanafīs Versuch der Rekonstruktion der islamischen Theologie.

Zugute hält Abū Zaid Ḥanafīs linkem Diskurs vor allem, daß er sich, anders als sein rechtes Gegenüber, der Gefährlichkeit und historischen Schädlichkeit der aš‘aritischen Theologie bewußt sei: In der Tat habe das aš‘aritische Denken einen Gegensatz zwischen dem „Recht Gottes“ und dem „Recht des Menschen“ konstruiert, was sich in der Struktur des islamischen religiösen Denkens bis heute fortsetze.⁴⁴ Über diese den Ausgangspunkt von Ḥanafīs Rekonstruktionsversuch betreffende Grundsatzfrage geht die Zustimmung Abū Zaid’s aber nicht weit hinaus. So meint er, daß Ḥanafī seinem wichtigsten Ziel nicht gerecht werde: Anstatt, wie angekündigt, die aš‘aritische Struktur des bestehenden *kalām* konsequent aufzulösen und durch eine mu‘tazilitische bzw. mu‘tazilitisch inspirierte zu ersetzen, behalte Ḥanafī die Struktur des aš‘aritischen Systems bei und produziere bloß neue Etiketten (*yāfiṭāt*), die er auf dem aš‘aritischen Gebäude verteile. So komme es bei ihm anstatt zur Rekonstruktion (*‘ādat binā*) der Theologie zu ihrem bloßen Neuanstrich (*‘ādat ṭilā*) und anstatt zur Interpretation (*ta’wīl*) des Erbes zu seiner bloßen Verzeichnung (*talwīn*).⁴⁵ Die aš‘aritische Struktur des *kalām* mit einer „mu‘tazilitischen“ Begrifflichkeit zu überziehen, ohne in die Tiefen der Struktur selbst vorzudringen, hält Abū Zaid nicht nur für oberflächlich und inkonsequent, sondern auch für gefährlich: Von der Fehlerlosigkeit der bestehenden Struktur auszugehen, bedeute, ihrem ideologischen Gehalt zuzustimmen,⁴⁶ obwohl dieser der ursprünglichen Intention der von der Mu‘tazila begründeten Kalāmwissenschaft widerspreche. Wie Ḥanafī richtig erkannt habe, gebe das aš‘aritische System den Fragen, die Gott betreffen (*ilāhīyāt*),

⁴³ Naṣr Ḥamid Abū Zaid: „*at-Turāṭ байна t-ta’wīl wa-t-talwīn: qirā’a fī mašrū’ al-yaṣār al-islāmī*“, in: ders. 1992b, S. 137-93, hier S. 155. Die Untersuchung erschien zuerst 1990 in der Kariner Zeitschrift *Alif*. In der Wiedergabe des Titels folge ich der Übersetzung von Chérifa Magdi.

⁴⁴ Ebd., S. 176.

⁴⁵ Ebd., S. 171-72. Den Begriff *talwīn* benutzt Amīn al-Ḥūlī, ein wichtiger Anreger Abū Zaid’s, mit Blick auf den Umgang mit dem Koran in ähnlichem Sinne: Ḥūlī 1944, S. 223-26; vgl. unten, S. 366.

⁴⁶ Abū Zaid 1992b, S. 171.

Priorität vor den Fragen, die den Menschen betreffen (*insānīyāt*). Die frühen mu‘tazilitischen *mutakallimūn* seien jedoch dem Prinzip des *qiyās al-ḡā‘ib* ‘alā š-šāhid gefolgt, hätten also von der sichtbaren Welt auf die unsichtbare geschlossen, so daß ihr Gottesbild auf ihren Einsichten über den Menschen beruhe.⁴⁷ Im Mittelpunkt ihres Denkens stehe daher nicht, wie bei der Aš‘arīya, die Lehre des *tauḥīd*, die sich mit der Frage nach dem Wesen Gottes beschäftige, sondern die des ‘*adl*, die Gott in seinem Verhältnis zum Menschen betrachte und von der sich das Gros der mu‘tazilitischen Einzelpositionen herleiten lasse.⁴⁸ Anders als im aš‘aritischen System sei es bei der Mu‘tazila auf die eine oder andere Weise stets um die Zurückweisung von Despotismus und Ungerechtigkeit gegangen. Aus dem Konflikt zwischen der Struktur des vorherrschenden aš‘aritischen *kalām* und den Intentionen seiner mu‘tazilitischen Begründer schließt Abū Zaid, daß der Disziplin im Laufe ihrer Entwicklung eine Veränderung zugestoßen sein müsse, die ihrer eigentlichen Natur als die auf den Erkenntnissen über das Diesseits aufbauende Wissenschaft vom Jenseits entgegenstehe.⁴⁹

Nach den Manifestationen dieser Veränderung zu suchen, ihre Hintergründe offenzulegen und über den oberflächlichen Bezug auf alte mu‘tazilitische Positionen hinaus zur ursprünglichen Intention des *kalām* zurückzufinden, hält Abū Zaid für die eigentlichen Herausforderungen an eine Rekonstruktion, die diesen Namen verdiene. Dafür müsse man das Erbe in seiner historischen und sozialen Bedingtheit jedoch erst einmal ernst nehmen, es also auf unvoreingenommene Weise mittels historischer und soziologischer Methoden untersuchen. Mangel an Eindeutigkeit und Schwanken in der Methode lauten zentrale Kritikpunkte Abū Zaid’s an Ḥanafī’s Projekt: Da sei die Rede bald von der strukturalistischen (*binā‘ī*), bald von der soziologischen (*iḡtimā‘ī*) und bald von der auf die historische Entwicklung abzielenden (*taṭawwū‘ī*) Methode. Die ersten beiden Methoden kämen in der eigentlichen Analyse dann aber zu kurz, während die Konzentration auf die letztere mit der Übernahme der Struktur des aš‘aritischen *kalām* einhergehe. Auch die von Ḥanafī angestrebte Aufdeckung der Einflüsse des „gesellschaftlichen Kampfes“ auf die Entstehung des *kalām* werde kaum realisiert. So ordne Ḥanafī die Richtungen des Islam lediglich bestimmten politisch-ideologischen Lagern zu, wobei

⁴⁷ Ebd., S. 169.

⁴⁸ Ebd., S. 174-75.

⁴⁹ Ebd., S. 169.

seine Analyse über eine Unterscheidung zwischen „Gruppen der Macht“ und „Gruppen der Opposition“ kaum hinausgehe. Anstatt als Ausdruck tieferer Konfliktlagen werde Politik hier auf oberflächliche Weise als das Aufeinandertreffen unterschiedlicher Ideologien gedeutet.⁵⁰

Hanafis Forderung, nach den im Erbe verlorengegangenen Dimensionen Mensch und Geschichte zu suchen, kann sich Abū Zaid anschließen. Er meint jedoch, daß man mit der von Ḥanafī verfolgten Methode keine nennenswerten Ergebnisse erzielt. Anstatt die abgelehnten alten Themen mit neuen Etiketten zu versehen, sei es notwendig, die Tiefenstruktur des Erbes nach den Gründen für die Abwesenheit dieser Dimensionen zu befragen. Denn sie seien im Erbe nicht einfach abhanden gekommen (*mafqūd*), so daß man sie ohne weiteres wieder aufnehmen könne, sondern sie lägen im Erbe verschüttet (*maṭmūr*), so daß man sie schrittweise aufdecken müsse. Dies lasse sich aber nicht durch einen bloßen „Bedeutungstransfer“ (*taḥwīl dalāli*) bewerkstelligen, der auf Annahmen äußerer Ähnlichkeit beruhe:

Die *ilāhīyāt* werden nicht einfach zu *insānīyāt* und die Fragen der Prophetie nicht einfach zu Geschichte, nur weil man das will und sich nach oberflächlichen und fiktiven Aspekten der Übereinstimmung umschaute. Die Aufdeckung des Verborgenen und Verschütteten ist nur durch die interpretative Lektüre (*qirāʾa taʾwīliya*) zu erreichen, die zum Sinn (*mağzā*) vordringt, indem sie den Aussagegehalt (*dalāla*) bedenkt, nicht, indem sie über ihn hinwegspringt. Anders gesagt: Der Linke Islam – oder wer auch immer – kann die Kalāmwissenschaft nur rekonstruieren – besser: er kann sie nur in ihre natürliche Lage zurückversetzen, nachdem die Ašʿarīya sie „umgekehrt“ und auf den Kopf gestellt hat –, wenn er den sozialen Interpretationsrahmen („*al-mufasssira*“ *al-iğtimāʿiya*) beachtet, der diese Umkehrung ermöglicht hat.⁵¹

Anstatt auf der Struktur des ašʿaritischen *kalām* muʿtazilitisch inspirierte Etiketten zu verteilen, hätte Ḥanafī laut Abū Zaid nach der Struktur des muʿtazilitischen *kalām* selbst suchen sollen, um zumindest einen Teil seines Projekts zu verwirklichen. Mit „muʿtazilitischer Struktur“ meine Abū Zaid hier aber nicht eine solch äußere Angelegenheit wie die Anordnung der Themen in den Werken später muʿtazilitischer Autoren. Er verstehe darunter vielmehr „die epistemologische Anord-

⁵⁰ Ebd., S. 170-71.

⁵¹ Ebd., S. 174.

nung, die sich der stufenweisen Hervorbringung (*tawallud*) der Ideen – gemäß der Dialektik von Denken und Realität – zuwendet, so daß sich die Einzelfragen (*ḡuẓ ʿyāṭ*) im mu'tazilitischen Denksystem anordnen“. Insgesamt sei es nicht sehr schwierig, die Struktur des mu'tazilitischen *kalām* aufzudecken, denn seine fünf Grundprinzipien gingen in letzter Analyse alle auf die Idee der göttlichen Gerechtigkeit (*ʿadl*) zurück. Anders als bei Ḥanafī beziehe sich der Begriff im mu'tazilitischen Denken nicht nur auf die Themen Freiheit und Vernunft, sondern er habe dort auf sehr viel umfassendere Weise Auswirkungen auf alle größeren und kleineren wissenschaftlichen Fragestellungen gehabt.⁵²

Kritisch sieht Abū Zaid den „Linken Islam“ und das Projekt „Erbe und Erneuerung“ auch deshalb, weil ihr Begründer sich nicht auf einen bestimmten Diskurs festlegen könne. Neben dem erwähnten Schwanken in der Methode macht Abū Zaid seinem Lehrer ein Schwanken in Sprache und Argumentation zum Vorwurf. Ḥanafis Bestreben, auf der symbolischen Ebene sowohl den als verwestlicht kritisierten Intellektuellen als auch den als konservativ abgelehnten Religionsgelehrten zu gefallen, sei Ausdruck einer versöhnlerischen Haltung (*taufīqīya*), die einer konsequenten Rekonstruktion der Theologie im Wege stehe. Als Beispiel führt Abū Zaid an, daß Ḥanafī den islamischen Begriff der „Erschaffung der Taten“ (*ḥalq al-aḡāl*) als authentischer bezeichne als den westlichen Begriff der „Freiheit“ und mit derselben Begründung das koranische Konzept der „Beratung“ (*šūrā*) dem westlichen Konzept „Demokratie“ vorziehe. Abgesehen davon, daß die neuen Etiketten hier teilweise wieder durch alte ersetzt würden, sieht Abū Zaid eine Uneindeutigkeit des Standpunkts: Ḥanafis Position definiere sich nicht durch eine konsequent durchgehaltene Überzeugung, sondern durch das Gegenüber, das er gerade für sich einnehmen wolle: Sobald er gegen die Salafiya argumentiere, neige sein Diskurs einer Sprache der Erneuerung, sobald er gegen die Säkularisten argumentiere oder versuche, die Massen anzusprechen, einer Sprache des Erbes zu.⁵³

⁵² Ebd., S. 174.

⁵³ Ebd., S. 177. In einer sichtlich um Wiederherstellung der eigenen Reputation bemühten Rezension zu Abū Zaid's Studie *Maḡhūm an-naṣṣ* (dazu oben, S. 70-71, und unten, S. 399-404) greift Ḥanafī die genannten Kritikpunkte auf, um sich gegen sie zu wehren und seinem Schüler seinerseits eine etwas an den Haaren herbeigezogene Kritik und einige recht väterlich wirkende Ratschläge auf den Weg zu geben. Dabei bezeichnet er das Bemühen um Versöhnung (*taufīq*) als eine der Hauptmethoden des

Abū Zaid's Lektüre des von Ḥanafī propagierten „Linken Islam“ macht zweierlei deutlich: Einerseits zeigt sie, wie weit sich einige seiner arabischen Leser mit den Grundbegriffen und Ausgangsüberlegungen seines Projekts identifizieren können. Die Beurteilung des „auf dem Kopf stehenden“ aš‘aritischen Denkens als gefährlich und schädlich; der Wunsch, die gesellschaftlich-politischen Hintergründe der islamischen Theologie aufzudecken; das Streben nach einer Erneuerung des Erbes und einer Rekonstruktion des *kalām*; die Suche nach den im islamischen Denken vermißten Dimensionen Mensch und Geschichte; das Heranziehen der „gelebten Realität“ als philosophische Kategorie; die Suche nach einer zeitgenössischen Methode zur Lektüre des koranischen Textes, in der die Vernunft das Bindeglied zwischen Realität und Offenbarung darstellt; die Beurteilung der Mu‘tazila als diejenige Richtung, deren Thesen und Methoden dem angestrebten Denken als Vorbild dienen können: Das sind einige der Punkte, in denen Abū Zaid mit Ḥanafī konform geht und in denen er von ihm gelernt hat. Andererseits weist Abū Zaid's Lektüre auf die Stellen hin, an denen es zeitgenössischen arabischen Autoren schwer fällt, Ḥanafī in der Umsetzung seines Projekts zu folgen: Das Schwanken der Argumentationsweise; der utilitaristische Umgang mit dem Erbe; seine holzschnittartige Unterteilung in „Links“ und „Rechts“; der ahistorische, ideologische Zugang zur Vergangenheit; die trotz lauter Ankündigungen oberflächliche Umstrukturierung der arabisch-islamischen Wissenschaften sowie diverse Übertreibungen, Ungenauigkeiten und Widersprüche im Detail. Es sind diese und andere Punkte, die das arabische Publikum Ḥanafī wiederholt zum Vorwurf gemacht hat.⁵⁴

Ein „moderner Mu‘tazilit“ ist Ḥanafī, weil er sich selbst als solchen bezeichnet. Zu vergessen ist aber nicht, auf welche Weise die Mu‘tazila in sein Projekt Eingang gefunden hat: Während sie hinsichtlich seiner Rekonstruktion der Theologie zu den wichtigsten explizit genannten Vorbildern zählt, ist sie hinsichtlich seines Gesamtprojekts nur ein Bezug unter vielen. So atmet Ḥanafī's links-islamistischer Dis-

religiösen Denkens und die Ideologie als „Wissenschaft der Wissenschaft“. Dennoch wirft er Abū Zaid vor, trotz seiner Ideologiekritik einer westlichen Ideologie erlegen zu sein. Ḥanafī 1991, S. 235-36.

⁵⁴ Zwei bekannte Kritiker auf diesem Gebiet sind Ġurġ Ṭarābīšī und ‘Alī Ḥarb; siehe oben, S. 289, Fn. 18.

kurs mindestens so sehr den Geist von Karl Marx wie den von ‘Abd al-Ġabbār. Dazu kommt, daß Ḥanafī sich dem arabisch-islamischen Erbe erklärtermaßen besonders deshalb zuwendet, weil er es für eine „nationale Munition“ und den „psychischen Fundus“ der Massen hält, die er durch den Bezug auf diesen emotional verankerten Fundus mobilisieren will. Die von Ḥanafī betonte Authentizität seines Denkens gerät so in ein widersprüchliches Licht. Denn während er auf rhetorischer Ebene darauf bedacht ist, sich von allen Formen der Verwestlichung abzugrenzen, bleibt sein Denken in Begrifflichkeit wie Motivation stark von westlichen Vorbildern geprägt, was ihm von unterschiedlicher Seite wiederholt vorgehalten wurde.⁵⁵ Die Kritik Abū Zaid und die des oben erwähnten Muḥsin al-Mīlī zeigen zudem, daß man Ḥanafī in der arabischen Welt trotz seiner klaren Selbstaussagen nur in einem eingeschränkten Sinne als echten Erneuerer der Mu‘tazila betrachtet. Zwar dient ihm die Mu‘tazila als Argument gegen die Aš‘arīya, aber in anderen Kontexten führt er gegen ganz andere Gegner ganz andere Argumente ins Feld. Die Fixpunkte seines Diskurses sind mit dem Ziel verbunden, alle Fortschrittshindernisse des arabischen Denkens aus dem Weg zu räumen, die „Massen“ aus Unvernunft und Passivität zu erwecken und eine umfassende gesellschaftspolitische „Revolution“ herbeizuführen. Hierfür ist ihm die Mu‘tazila, wie das arabisch-islamische Erbe generell, vor allem Mittel zum Zweck.

e) *Ḥanafīs Einfluß auf die links-islamische Bewegung Tunesiens*

Trotz der genannten Kritikpunkte ist Ḥanafīs linker Diskurs für die Geschichte des politischen Denkens der modernen arabisch-islamischen Welt von einiger Bedeutung. Die Schriften des Ägypters sind weit über sein Heimatland hinaus gelesen und diskutiert worden und werden es noch immer. Im folgenden sei auf eine bestimmte Rezeptionslinie eingegangen, die uns oben bereits begegnet ist: die

⁵⁵ Siehe z.B. Abū Zaid 1992b, S. 177, sowie Eric Winkels Rezension zu Kazuo Shimogakis Studie *Between Modernity and Post-Modernity: The Islamic Left and Dr. Hasan Hanafi's Thought: A Critical Reading*, Niigata 1988, *American Journal of Islamic Social Sciences* 11 (1994) 3, S. 430-35, der lobend über die Aš‘arīya spricht und von Denkern wie Ḥanafī meint, sie seien „intertwined with their [Western] enemy, locked in a strange and ugly embrace“ (S. 435). Für eine kritische Passage Ḥanafīs über den Westen siehe z.B. Ḥanafī 1981, S. 20-29. Zum Thema vgl. Verf. 1999, S. 64-71, 92-94, 98-106.

„progressive“ islamische Bewegung in Tunesien. Für die Geschichte des modernen politischen Islam ist sie aus mehreren Gründen von Interesse. So zeigt sich an ihr, wie schwierig es für Islamisten, die mit friedlichen Mitteln antreten und ihre Bereitschaft zur konstruktiven Teilnahme am politischen Prozeß signalisieren, ist, ihre gesellschaftspolitischen Vorstellungen und ihre Kritik an der Regierung vorzubringen, ohne von dieser als Gefahr wahrgenommen und in die Illegalität abgedrängt zu werden. Darüber hinaus ist die islamische Bewegung Tunesiens für ihre Bereitschaft zur Diskussion und zur Selbstkritik, wie sie viele Beobachter von Islamisten nicht erwarten, bekannt geworden.⁵⁶ Schließlich steht sie für eine Form des politischen Islam, dessen Forderungen nicht mit einem konservativen Theologieverständnis einhergehen und der die Beschäftigung mit dieser Disziplin nicht als Nebensache betrachtet. Da es sich bei den führenden Köpfen der Bewegung überwiegend um Gelehrte der Zaitūna-Universität handelt und nicht, wie oft im politisch-islamischen Lager, um Vertreter technisch-naturwissenschaftlicher Berufe, haben sie ihr Projekt von Beginn an auch als ein denkerisches verstanden. So lehnten sie das konservativ-aš‘arische und das mystische Islamverständnis ab und debattierten ausführlich über die Frage, welche Veränderungen im religiösen Denken die angestrebten politisch-gesellschaftlichen Veränderungen begleiten und fördern könnten. Die Erneuerung des Mu‘tazilismus war dabei zwar nicht Priorität der Gruppe, aber ihre Vertreter ließen deutliche Sympathien für die Schule erkennen.

Die organisatorische Geschichte der Bewegung, die diverse Spaltungen und Namenswechsel erlebte, kann hier nicht dargestellt werden.⁵⁷ Zu ihren Hauptvertretern seit ihrer Entstehung in den

⁵⁶ Siehe z.B. Ṣalāḥ ad-Dīn al-Ġūrṣī: „*al-Ḥaraka al-islāmīya: mustaqbaluhā rahīna t-taḡayyurāt al-ḡidriya*“, in: *al-Ḥaraka al-islāmīya: ru‘ya mustaqbalīya: aurāq fi n-naqd ad-dāṭi*, hg. von ‘Abdallāh an-Nafīsī, Kairo (*Madbūṭi*) 1989, S. 117-45.

⁵⁷ Zur Geschichte der Bewegung siehe Shahin 1997, S. 63-111; Michael Collins Dunn: „The Al-Nahda Movement in Tunisia: From Renaissance to Revolution“, in: *Islamism and Secularism in North Africa*, hg. von John Ruedy, New York 1994, S. 149-65; Gudrun Krämer: „The Integration of the Integrists: A comparative study of Egypt, Jordan and Tunisia“, in: *Democracy without Democrats? The Renewal of Politics in the Muslim World*, hg. von Ghassan Salamé, New York und London 1994, S. 200-26; dies.: „Cross-Links and Double-Talk? Islamist Movements in the Political Process“, in: *The Islamist Dilemma: The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World*, hg. von Laura Guazzzone, Reading 1995, S. 39-67.

70er Jahren gehören Aḥmīda an-Naifar (geb. 1942), Ṣalāḥ ad-Dīn al-Ġūrṣī (geb. 1954) und Rāšid al-Ġannūšī (geb. 1941), allesamt Schüler des Zaitūna-Scheichs Aḥmad Bin Mīlād.⁵⁸ Die wichtigsten von ihnen gebildeten Gruppierungen sind die „Bewegung der islamischen Tendenz“ (*Ḥarakat al-ittiḡāḥ al-islāmī*), aus der die „Bewegung der islamisch-progressiven Tendenz“ (*Ḥarakat al-ittiḡāḥ al-islāmī at-taqaddumī*) hervorging, und die ebenfalls aus ersterer hervorgegangene, 1989 gegründete und von der tunesischen Regierung im selben Jahr verbotene „Renaissance-Partei“ (*Ḥizb an-nahḍa*). In den 80er Jahren fanden die Diskussionen der Bewegung in der Zeitschrift „15/21“ Niederschlag. Wie al-Ġūrṣī in einem kritischen Rückblick darlegt, waren sie von Anfang an von gewissen Vorbildern geprägt: Da waren die Muslimbrüder Ḥasan al-Bannā und Sayyid Quṭb mit seinem Bruder Muḥammad sowie der pakistanische Denker Abū l-A‘lā al-Maudūdī, deren Überlegungen nicht zuletzt wegen ihrer Ablehnung des prononciert säkularistischen linken Flügels der arabischen Marxisten für die Tunesier eine Rolle spielten.⁵⁹ Zugleich war da der selbst linke und marxistisch beeinflusste, aber auch nachdrücklich islamische Diskurs der ab 1974 in Beirut erscheinenden Zeitschrift *al-Muslim al-mu‘āṣir* sowie einiger islamischer Intellektueller Ägyptens wie ‘Amāra, Ḥanaḥī und Fahmī Huwaidī. Auch die Arbeiten des Inders Muḥammad Iqbāl und die Kritik an dem gerade in Ägypten einflußreichen konservativen Flügel der Muslimbruderschaft durch deren sudanesischen Vertreter Ḥasan at-Turābī haben die Islamisten Tunesiens geprägt.⁶⁰

Mit Ḥanaḥī stimmte die Bewegung vor allem in ihrem Glauben an die Notwendigkeit der Gründung eines linken islamischen Lagers überein. Eine von Muḥammad Fathī ‘Uṭmān in *al-Muslim al-mu‘āṣir* Ende der 70er Jahre angestoßene Diskussion über Legitimität und Ziele eines linken Islam wurde von ihr mit Interesse verfolgt.⁶¹ Als ein Teil der tunesischen Bewegung unter an-Naifar und al-Ġūrṣī

⁵⁸ Vgl. Shāhin 1997, S. 67. Zu al-Ġannūšī siehe Abdullah Saeed: „Rethinking Citizenship Rights of Non-Muslims in an Islamic State: Rashid al-Ghannushi’s Contribution to the Evolving Debate“, *Islam and Christian-Muslim Relations* 10 (1999) 3, S. 307-24; Azzam S. Tamimi: *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism*, Oxford 2001.

⁵⁹ Ġūrṣī 2000, S. 26-29.

⁶⁰ Ebd., S. 68-69. Zu den beiden Zeitschriften vgl. oben, S. 67.

⁶¹ Ebd., S. 69. Vgl. Mīlī 1983, S. 28-30.

Anfang der 80er Jahre eigene Wege zu gehen begann, erwogen sie, ihrer Gruppe den Namen „Islamische Linke“ zu geben, entschieden sich aus einer Reihe von Gründen dann aber für die Selbstbezeichnung als „progressive Islamisten“.⁶² Ihre ideologische Nähe zum Marxismus blieb, trotz aller Abgrenzungsversuche, ein Hauptkritikpunkt der konservativen islamischen Kräfte des Landes.⁶³ Den Säkularisten und den Marxisten warfen die „progressiven Islamisten“ aber vor, in ihrem Streben nach gesellschaftlicher Veränderung und einer Lösung des Identitätsproblems den Faktor Religion zu ignorieren, was ihnen Ḥanafis Aufruf zu einer Erneuerung des Erbes attraktiv machte. Mit ihm meinten sie, daß man der religiös geprägten arabisch-islamischen Gesellschaft nicht gerecht werde, wenn man den Islam aus den Erneuerungsbestrebungen von vornherein ausschließe. Zwar sei er in seiner vorherrschenden Form in der Tat fortschritts-hemmend und reformbedürftig. Doch der von den säkularistischen Kräften nach westlichem Vorbild angestrebte „epistemologische Bruch“ (*qaṭʿ a ibistīmūlūġīya* bzw. *maʿrifīya*) mit der Vergangenheit sei in der arabisch-islamischen Welt weder ohne weiteres zu vollziehen noch überhaupt notwendig. Daher solle man den Islam als kulturelle Gegebenheit akzeptieren und den starren Umgang mit dem als heilig erachteten religiösen Erbe von innen heraus auflösen. In diesem ebenfalls zweckgerichteten Zugang zum religiösen Erbe waren die „progressiven Islamisten“ Tunesiens von Ḥanafī und seiner Definition des Erbes als „psychischer Fundus der Massen“ beeinflusst. So formulierten sie in einer Grundsatzerklärung in offener Anlehnung an den Ägypter: „Die Beschäftigung mit dem Erbe ist keine rein religiöse Angelegenheit, sondern eine zivilisatorische und nationale Aufgabe, die diktiert wird von der Suche nach dem erfolgreichsten und besten Weg zur Veränderung unserer Realität und zur Verwirklichung unserer Renaissance.“⁶⁴

Sympathien empfanden die linken Islamisten Tunesiens vor diesem Hintergrund auch für Ḥanafis Idee einer Rekonstruktion der arabisch-islamischen Wissenschaften. Während er sich die Verwirklichung dieses umfangreichen Projekts jedoch allein vornahm, hielten sie

⁶² Vgl. Ğürši 2000, S. 73-75.

⁶³ Vgl. ebd., S. 85-92.

⁶⁴ *Al-Muqaddimāt an-naẓariya li-l-islāmīyīn at-taqaddumīyīn*, S. 38, zit. nach ebd., S. 103.

hier ihre Kapazitäten selbst als Gruppe für überschritten.⁶⁵ Anders als Ḥanafī, der ein „intellektuelles Projekt“ verfolgt, beschäftigten sich die Tunesier mit einer Vielzahl von Einzelfragen. Diese hatten oft mehr mit ihrer unmittelbaren politischen Arbeit und aktuellen islamischen Themen zu tun als mit den großen theologischen Fragen des Islam. So diskutierten sie über ihre Positionierung gegenüber dem „nicht-progressiven“ politischen Islam und einigen seiner zentralen ideologischen Konzepte wie der These Sayyid Quṭb, die modernen islamischen Gesellschaften seien wegen ihrer Abwendung vom wahren Geist des Islam mit der vorislamischen Zeit der Unwissenheit (*ḡāhiliyya*) zu vergleichen. Darüber hinaus dachten sie nach über ihr Selbstverständnis als Bewegung, ihre Rolle in der Gesellschaft, das Verhältnis zu den nur schwer erreichbaren „Massen“, die Legitimität von (womöglich geheimer) politischer Arbeit und den Umgang mit Dissens (*iḥtilāf*) innerhalb der Gruppe. Weiterhin diskutierten sie über die Beziehung zur Staatsmacht, das Verhältnis zwischen Religion und Politik bzw. Kultur und Politik, die Rolle der Frau, die Einstellung zu diversen westlichen Denkrichtungen sowie die Zurückweisung europäischer Modelle in den Bereichen Erziehung und Bildung samt der Frage nach möglichen, dem eigenen kulturellen Erbe entstammenden Alternativen.

Das Verhältnis der tunesischen Islamisten zur Mu‘tazila unterschied sich im Grundsatz nur wenig vom Verhältnis Ḥanafīs zu der Schule. Auch die Tunesier sahen die Mu‘tazila als eine der progressiven Denkrichtungen des Erbes, der man sich in einigen zentralen Punkten erneut anschließen solle. Wie er lehnten sie das ḡabritische Denken als fatalistisch ab und suchten nach theologischen Formulierungen, in denen der Mensch im Mittelpunkt steht. Wie Ḥanafī sahen sie Aṣ‘arismus und Mystik als autoritätshörig und herrschernah, während der Mu‘tazilismus das selbstverantwortete und politisch aktive Leben fördere. Durch den Bezug auf die Schule wollten auch sie das arabisch-islamische Denken „revolutionieren“, und auch sie waren dabei vom tiersmondistischen Diskurs der späten 70er Jahre, vom Erfolg der iranischen Revolution und von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie beeinflusst.⁶⁶ Wenn sie in einigen Punkten von Ḥanafī abwichen, dann hat das weniger mit einem abweichenden

⁶⁵ Ebd., S. 104.

⁶⁶ Ebd., S. 104-7.

Bild der Mu‘tazila zu tun als mit der allgemeinen Natur ihres Diskurses. Anders als Ḥanafī entstammten die Tunesier dem Milieu einer traditionsreichen religiösen Lehrinstitution, und sie fühlten sich auf institutioneller wie denkerischer Ebene den traditionellen Gelehrtenkreisen durchaus verbunden. Dem religiösen Erbe, das auch sie als „psychischen Fundus der Massen“ betrachteten, begegneten sie deshalb respektvoller als Ḥanafī, der sein eigenes Urteil meist in den Vordergrund stellt. Trotz ihres ebenfalls ideologischen Zugangs zu diesem Erbe bedeutete das, daß sie auf den Entstehungszusammenhang und den ursprünglichen Sinn klassischer theologischer Ideen größere Rücksicht nahmen, anstatt sie allzu vordergründig im Lichte der „Erfordernisse der Zeit“ umzudeuten. Verglichen mit dem kühn und selbstbewußt voranschreitenden Ḥanafī blieb ihr Diskurs intellektuell anspruchsvoll, am Detail interessiert, fragend und selbstkritisch.

Anders als Ḥanafī legten die Tunesier laut al-Ġūrṣī zudem schon früh eine „moralisierende“ (*aḥlāqawī*) Art des Denkens an den Tag. Das heißt, daß sie die sozialen, ökonomischen und politischen Probleme der arabisch-islamischen Welt als Folge eines Niedergangs in der individuellen und kollektiven Werteordnung interpretierten, den sie mit einer modernen Entfremdung von Werten und Gesetzen des Islam sowie einer unüberlegten und blinden Nachahmung des Westens verbanden.⁶⁷ Das Interesse an der Moral samt der Betonung des Islam als ein seinem westlichen Gegenüber überlegenes Wertesystem ist keine Besonderheit der tunesischen Bewegung, sondern Fixpunkt einer großen Zahl moderner islamischer Denker von dem Inder Iqbāl bis zu dem weiter oben genannten palästinensischstämmigen Ismā‘īl Rāġī al-Fārūqī. Letzterer war, ähnlich wie die Tunesier, anders aber als Iqbāl, auf eine Abgrenzung vom Westen bedacht, was in seinem Versuch zum Ausdruck kommt, eine in Methode und Begriffen „islamisierte“ Form der Sozialwissenschaft zu begründen. In seiner Definition des islamischen Weltbildes in Abgrenzung von der westlichen Sicht ist wie bei der tunesischen Bewegung und den Autoren von *al-Muṣlim al-mu‘āṣir* der Begriff der göttlichen Einheit (*tauḥīd*) zentral. Den Mu‘tazilismus sah al-Fārūqī, wie oben gesehen, als Garanten gegen den ungebremsst aus dem Westen eindringenden Relativismus und Skeptizismus.⁶⁸

⁶⁷ Ebd., S. 26.

⁶⁸ Siehe Ismā‘īl Rāġī al-Fārūqī: *Al Tawḥīd: Its Implications for Thought and Life*, Hern-

Mit dem Verbot der Renaissance-Partei 1989 und dem anschließenden Exil einiger Hauptfiguren der linken islamischen Bewegung Tunesiens war diese an den Realitäten, die sie zu reformieren versucht hatte, gescheitert. Die erzwungene Abkehr von der direkten politischen Arbeit führte bei einigen Vertretern der Bewegung zu einer vertieften Beschäftigung mit den theoretischen Aspekten der gesuchten Erneuerung. Das gilt unter anderem für ‘Abd al-Mağīd an-Nağğār (geb. 1945), der nach dem Parteiverbot einer drohenden Gefängnisstrafe durch die Flucht ins Ausland entging und an der Universität der Vereinigten Arabischen Emirate unterkam. Schon früh hatte der Professor für islamische Glaubenslehre (*‘aqīda*), der an Zaitūna und Azhar studiert hatte, innerhalb der Bewegung zu jenen gezählt, die sich fragten, wie man als moderner islamischer Denker im Bereich des *kalām* von den Ahnen profitieren könne. Mit Blick auf die von ihm hier bevorzugte Mu‘tazila war es mehr der „Realitätsbezug“ (*wāqī‘iyya*) ihres Denkens als der konkrete Inhalt ihrer Theologie, dem an-Nağğār Vorbildcharakter zumaß. Dieser Realitätsbezug war es denn auch, den er später als Grundvoraussetzung für Erfolg und Wirkungskraft eines zu erneuernden theologischen Denkens (*fikr ‘aqadī*) im Islam definierte.⁶⁹ Bis heute ist seine Argumentation von Bezügen auf die Mu‘tazila geprägt, wobei seine Bestrebungen über die starre Wiederaufnahme ihrer Ideen aber hinausgehen. Sein Denken dreht sich um moderne Themen wie Freiheit, Fortschritt, Erbe, Moral, Gerechtigkeit und Humanität und spricht dabei eine vom mu‘tazilitischen Vorbild unabhängige Sprache. So interessiert sich an-Nağğār unter anderem für die Idee der „Statthalterschaft Gottes durch den Menschen auf Erden“ (*ḥilāfat al-insān fī l-arḍ*). Das auf eine koranische Formulierung (2/30) zurückgehende Konzept, das die tunesische Bewegung schon früh für sich entdeckt hatte, ziehen viele moderne islamische Denker heran, um ein stärker als früher am Menschen orientiertes religiöses Weltbild zu begründen. Die Adam stellvertretend für die Menschheit verliehene „Statthalterschaft“ wird dabei meist als Ausdruck des göttlichen Vertrauens in die Verantwortung und den freien Willen des Menschen gewertet.⁷⁰

don 21992. Vgl. Ġūršī 2000, S. 105. Vgl. oben, S. 177-78.

⁶⁹ ‘Abd al-Mağīd an-Nağğār: *Mabāḥiṭ fī minḥağğiyat al-fikr al-islāmī*, Beirut (*Dār al-ğarb al-islāmī*) 1992, S. 121-83. Vgl. oben, S. 181-82.

⁷⁰ Siehe ders. 1987. Vgl. Ġūršī 2000, S. 104-5.

„Politisch“ sind an-Nağğārs Überlegungen nur noch in indirektem Sinn. Jüngere Schriften von ihm behandeln das Verhältnis von Meinungsfreiheit und islamischer Einheit, die Auswirkungen des Gottesglaubens auf das Leben und die Lektüre des Erbes.⁷¹ Verglichen mit Ḥanaḥī wirken an-Nağğārs Bemühungen um den Islam ernsthafter, denn er zeigt in der Wahl seiner Themen eine größere Konstanz hinsichtlich religiöser Fragestellungen. Die Mu‘tazila ist dabei, was sie für die tunesische Bewegung immer war: ein Einfluß unter vielen, der vor allem in den Bereichen menschliche Vernunft und Handlungsfreiheit eine Rolle spielt.⁷² Der moralisierende Diskurs der tunesischen Islamisten verbindet sich dabei nicht mehr nur inhaltlich, sondern ganz konkret mit Impulsen, die von al-Fārūqī ausgegangen waren, steht an-Nağğār inzwischen doch dessen International Institute of Islamic Thought nahe. Dort wurde seine Schrift über die „Statthalterschaft des Menschen“ erst im Original und dann in englischer Übersetzung herausgegeben.⁷³ Von den Mitarbeitern des Instituts ließ sich an-Nağğār zudem zu einem großen Werk über den „islamischen Zivilisationsprozeß“ anregen, in dem er sehr kritisch zwischen dessen gewinnbringenden und schädlichen Faktoren unterscheidet.⁷⁴

f) *Die Mu‘tazila als die aufgeklärte, revolutionäre, progressive und nationalistische Richtung des Islam bei Muḥammad ‘Amāra*

Der in den obigen Abschnitten als „politisch“ beschriebene Diskurs folgte nicht allein politischen Themen. Mit dem Attribut ist der generelle Charakter dieses Diskurses gemeint, dessen Vertreter sich als politisch-islamische Denker verstehen. Sprechen sie von der Mu‘tazila, geht es weniger um konkrete politische Fragen als

⁷¹ ‘Abd al-Mağīd an-Nağğār: *Daur ḥurrīyat ar-ra’y fi l-waḥda al-fikrīya baina l-muslimīn*, Herndon (International Institute of Islamic Thought) 1993; ders.: *al-Īmān bi-llāh wa-aṭaruhū fi l-ḥayāt*, Beirut (*Dār al-ğarb al-islāmī*) 1997; ders.: *Muqārabāt fi qir’at at-turāt*, Beirut und London (*Dār al-badā’i*) 2001.

⁷² Vgl. ders. 1987, S. 57-72.

⁷³ Das Buch erschien dort 1993 in korrigierter und erweiterter Form; die englische Übersetzung erschien als *The Viceregency of Man: Between Revelation and Reason: A Critique of the Dialectic of the Text, Reason, and Reality*, Herndon 2000.

⁷⁴ Ders.: *aš-Šuhūd al-ḥaḍārī li-l-umma al-islāmīya*, Bd. 1: *Fiqh at-taḥaḍḍur al-islāmī*, Bd. 2: *‘Awāmil aš-šuhūd al-ḥaḍārī*, Bd. 3: *Mašārīf al-išhād al-ḥaḍārī*, Beirut (*Dār al-ğarb al-islāmī*) 1999. Vgl. Bd. 1, S. 5. Der Begriff *šuhūd ḥaḍārī* wird im Nebentitel mit „Civilizing Process“ wiedergegeben.

um Themen, die auf indirekte Weise einen politischen Standpunkt reflektieren. Anders ist das bei dem ägyptischen Autor Muḥammad ‘Amāra (geb. 1931),⁷⁵ der ebenfalls linke mit islamischen Argumenten verbindet und sich dabei in die Tradition der Mu‘tazila stellt. Im Gegensatz zu den übrigen in diesem Kapitel behandelten Autoren vertritt ‘Amāra einen explizit nationalistischen Ansatz. Außerdem macht er das Erbe der Schule für eine Reihe essentiell politischer Aussagen nutzbar. Sie betreffen vor allem die Frage, ob der Islam eine bestimmte Staatsform vorsehe und wie aus seiner Sicht das Verhältnis zwischen Religion und Politik auszusehen habe. Obwohl sich ‘Amāra vehement gegen die Übernahme westlicher Modelle ausspricht, sind seine politischen Thesen auf nicht zu übersehende Weise von westlichen Vorstellungen geprägt. So kreist sein Denken in diesem Bereich, obwohl er die Begriffe kaum in den Mund nimmt, um die Begründung demokratischer und säkularer Strukturen.⁷⁶

Westliche Einflüsse standen auch am Anfang von ‘Amāras Karriere. Früh hatte er begonnen, über gesellschaftspolitische Themen zu schreiben, und sich dabei als ein an Sozialismus und Marxismus orientierter Nationalist gezeigt.⁷⁷ Diese tendenziell materialistische Ausrichtung war bei ‘Amāra aber auch in jungen Jahren mit einer islamischen Grundhaltung verbunden, zu der seine frühen Jahre im azharitischen Bildungssystem und sein traditioneller familiärer Hintergrund beigetragen hatten. Mit der Ausbreitung des „islamischen Erwachens“ (*aṣ-ṣaḥwa al-islāmīya*) ab den 70er Jahren verlieh er diesem Aspekt in seinem Denken stärkeres Gewicht. Anstatt im Namen von „Revolution und Aufklärung“ sprach er nun zunehmend im Namen eines „revolutionären und aufgeklärten Islam“. Diese Wendung zu einer islamischen Sprache führte auch dazu, daß sich ‘Amāra vom Konzept des Säkularismus, auf das er sich in seinen

⁷⁵ Siehe zu ihm mit weiteren Literaturangaben: Boullata 1990, S. 74-79; Kügelgen 1994, S. 180-204; Müller 1996, S. 193-210. Zu seiner Biographie siehe zusätzlich Maḡdī Riyād: *Rihla fī ‘ālam ad-duktūr Muḥammad ‘Amāra*, Beirut (*Dār al-kitāb al-ḥadīṭ*) 1989, S. 47-109.

⁷⁶ Vgl. Raghid el-Solh: „Islamist Attitudes towards Democracy: A Review of the Ideas of al-Ghazālī, al-Turābī and ‘Amāra“, *BJMES* 20 (1993) 1, S. 57-63.

⁷⁷ Schon zu Studienzeiten hatte er vier programmatische Schriften auf dem Markt: *al-Qaumīya al-‘arabīya wa-mu‘āmarat Amrīkā ḍidd waḥdat al-‘arab*, Kairo (*Dār al-fikr*) 1958; *al-Umma al-‘arabīya wa-qadīyat at-tauḥīd*, Kairo (*ad-Dār al-miṣrīya li-t-ta’līf wa-t-tarḡama*) 1966; *al-‘Urūba fī l-‘aṣr al-ḥadīṭ: dirāsāt fī l-qaumīya wa-l-umma*, Kairo (*Dār al-kātib al-‘arabī*) 1967; *Isrā’īl: hal hīya sāmīya??*, Kairo (*Dār al-kātib al-‘arabī*) 1967.

frühen Werken noch berufen hatte, abwandte. Inzwischen tritt er als vehementer Gegner der arabischen Säkularisten auf, denen er ihre westliche Orientierung zum Vorwurf macht. Während er von ihnen als religiöser und mithin konservativer Denker wahrgenommen wird, geriet ‘Amāra seit den 90er Jahren in die Kritik salafitischer und ḥanbalitischer Kreise, die ihm seine aufklärerische und rationalistische Haltung vorwerfen. So geht es ihm ähnlich wie dem von Ḥanafī und den Tunesiern repräsentierten „linken Islam“: Er wird aus beiden Richtungen kritisiert, teilt gegen beide Seiten aber auch aus.⁷⁸

Heute ist ‘Amāra nicht nur ein populärer islamischer Intellektueller, sondern auch einer der produktivsten arabischen Autoren zu islamischen Themen. Diese Tatsache dürfte nicht zuletzt damit zu tun haben, daß er, der über keine akademische Position verfügt, von den Einnahmen aus seinen Veröffentlichungen lebt. Die Zahl seiner Schriften wächst ständig und dürfte die 100 längst überschritten haben. In ihnen geht es meist um die arabische Nation, den Islam und seine Rolle in der Politik, das Verhältnis der arabisch-islamischen Welt zu ihrem Erbe sowie zum Westen, Rationalismus, Aufklärung und zahlreiche andere Themen. Dabei ist die Mu‘tazila keineswegs alleiniger Bezugspunkt ‘Amāras, denn sie wird von ihm mindestens ebenso oft als Vorbild angeführt wie etwa Ibn Ruṣd.⁷⁹ Dennoch repräsentiert die Schule in seiner Darstellung auf herausragende Weise jene Richtung, die er nicht müde wird, seinem Leser als das „progressive“, „revolutionäre“, „aufgeklärte“ und „nationalistische“ Lager innerhalb des arabisch-islamischen Erbes ans Herz zu legen.

Entdeckt hat ‘Amāra die Mu‘tazila bereits während seines Stu-

⁷⁸ Für eine Kritik aus dem marxistischen Lager siehe Yumnā al-‘Id: „*Ḥaula minḥağ ad-duktūr Muḥammad ‘Amāra fī qirā’atihī li-t-turāt an-naḥdawī*“, at-Ṭarīq (Beirut), Feb. 1979, S. 85-101. Für eine Kritik aus dem salafitischen Lager siehe Sulaimān Ibn Šāliḥ al-Ḥarāšī: *Muḥammad ‘Amāra fī mīzān ahl as-sunna wa-l-ğamā’a: dirāsa islāmīya „salafīya“ li-kutub wa-mağālāt ad-duktūr Muḥammad ‘Amāra*, Riyad (Dār al-ğawāb) 1993, eine Arbeit, die auch ‘Amāras Sicht der Mu‘tazila thematisiert, mir aber leider nicht vorlag. Für eine scharfe Kritik ‘Amāras an den Vertretern der Verwestlichung (*ḥarakat at-tağrīb*) wie den texttreuen Salafiten (*as-salafīya an-nuṣūṣīya*) siehe z.B. die zweite Auflage seiner Magisterarbeit (‘Amāra 1972) von 1988, S. 5-7. Zum Thema vgl. Kügelgen 1994, S. 181-83, 189.

⁷⁹ Zu ‘Amāras Rezeption Ibn Ruṣds, dessen *Faṣl al-mağāl fīmā baina š-šarī’a wa-l-ḥikma min al-ittiṣāl* er edierte, siehe Kügelgen 1994, S. 180-204. Für einen Versuch ‘Amāras, Ibn Ruṣd und die Mu‘tazila einander anzunähern, siehe ‘Amāra 1972, S. 116-21.

diums, das er an der Kairiner *Dār al-'ulūm* absolvierte. Dort erwarb er 1970 seinen Magistertitel mit einer Arbeit über „Die Mu'tazila und das Problem der menschlichen Freiheit“, die von dem Philosophieprofessor und Ibn-Ruṣd-Spezialisten Maḥmūd Qāsim (1913-1973) betreut wurde.⁸⁰ Mit ihm teilte er die Meinung, daß die aš'aritische Lehre der Aneignung (*kasb*) der Taten gravierende Widersprüche aufweise und weit in die Richtung des aus islamischer Sicht abzulehnenden Determinismus (*ğabr*) neige.⁸¹ Die Thesen der Mu'tazila zur sogenannten „Freiheit des Menschen“ beschreibt 'Amāra im Gegensatz dazu als authentische Lehre des wahren Islam, wobei er besonderes Gewicht auf eine Reihe „politischer und sozialer Dimensionen“ der Freiheitsidee legt. Als Höhepunkt der mu'tazilitischen Freiheitslehre im politischen Bereich behandelt er gegen Ende der Arbeit kurz die klassischen Theorien der Schule zur politischen Herrschaft (*imāma*). Dieses Thema führt 'Amāra in seiner Dissertation weiter aus. In der dreiteiligen Studie, die 1977 unter dem Titel „Der Islam und die Philosophie der Herrschaft“ erschien, untersucht er sowohl das politische Verhalten der frühen mu'tazilitischen Bewegung als auch die von ihren späten Theoretikern vertretene politische Theorie.⁸²

Während beide Arbeiten trotz ihrer wissenschaftlichen Natur die ideologische Ausrichtung 'Amāras nicht zu verbergen suchen, kommt diese in einer von ihm erstellten Edition mu'tazilitischer und der Mu'tazila nahestehender Texte noch klarer zum Ausdruck. Unter dem Titel *Rasā'il al-'adl wa-t-tauḥīd* faßte 'Amāra 1971 eine Reihe bis

⁸⁰ Die Arbeit trug zunächst den Titel *al-Mu'tazila wa-muškilat al-hurriyya al-insāniyya fi daw' sab' rasā'il fi l-'adl wa-t-tauḥīd*. Sie erschien 1972 als Buch. Von Kügelgen (S. 180) nennt Qāsim einen „Neo-Mu'taziliten und ‘theologischen Averroisten’“.

⁸¹ Vgl. 'Amāra 1972, S. 34-42, wo er sich sehr kritisch zur Lehre des *kasb* äußert. Nicht weniger kritisch beurteilt er die aš'aritischen Auffassungen zur Frage der Kausalität (*sababīya*); ebd., S. 135-38.

⁸² Auch diese Arbeit wurde anfangs von Maḥmūd Qāsim betreut. Nach dessen Tod setzte 'Amāra die Arbeit ohne Betreuer fort, bis er seine Dissertation 1975 als *Nazarīyat al-imāma wa-falsafat al-ḥukm 'inda l-mu'tazila* verteidigte. Sie erschien zunächst in Form dreier separater Bücher: 1.) *al-Ḥilāfa wa-naš'at al-aḥzāb as-siyāsīya*, 2.) *al-Mu'tazila wa-uṣūl al-ḥukm: dirāsa muqārina ma'a fikr aš-š'ā wa-l-ḥawāriğ wa-ahl as-sunna 'an nazarīyat al-imāma wa-falsafat al-ḥukm*, 3.) *al-Mu'tazila wa-t-taura*, Beirut (*al-Mu'assasa al-'arabīya li-d-dirāsāt wa-n-našr*) 1977. Die Bände wurden noch im selben Jahr als *al-Islām wa-falsafat al-ḥukm* zu einem Band zusammengefaßt. Eine Rezension dazu verfaßte Maḥmūd Zāyid, *al-Mustaqbal al-'arabi* 3 (1978), S. 187-90, der Ungenauigkeit, voreilige Schlußfolgerungen, die Benutzung unangemessener politischer Begriffe, fehlende Quellenkritik und eine ungenügende Kenntnis des arabischen wie westlichen Forschungsstandes bemängelt.

dahin nicht herausgegebener Schriften zusammen, deren Großteil seit den Entdeckungen des Jemen in Kopie in der Kairiner *Dār al-kutub* lagen, wo er sie während der Arbeit an seiner Magisterarbeit einsah. In dem langen Vorwort zu der zweibändigen Edition erklärt ‘Amāra voller Optimismus, warum neben der Untersuchung des Mu‘tazilismus dessen Wiederbelebung (*ihyā’* bzw. *ba‘t*) zu den Prioritäten der arabisch-islamischen Intellektuellen zählen solle. Die Ideen der Schule (und die der ebenfalls sehr positiv beurteilten Ḥārīḡīya) hält ‘Amāra für in der Lage, wichtige Beiträge zur Entwicklung des Denkens zu leisten. Seine Edition wolle Vorstellungen bekannt machen, die als „intellektuelle Hintergründe“ (*ḥalfīyāt fikrīya*), „kulturelle Ausgangspunkte“ (*munṭalaqāt taqāfīya*) und „zivilisatorische Grundlagen“ (*arḍīyāt ḥaḍārīya*) von Werten dienen könnten, deren Authentisierung (*ta’ṣīl*) es im arabisch-islamischen Denken zu erreichen gelte.⁸³

Die Werte, um die es ‘Amāra hier geht, bezeichnet er als „progressiv“ und „revolutionär“ und verbindet sie unter anderem mit Fortschritt und Entwicklung, Wissenschaftlichkeit, sozialer Gerechtigkeit, Gleichheit unter den Menschen, politischer Freiheit und Demokratie.⁸⁴ Für zu überwinden hält er dagegen alle „negativen“ Werte und Verhaltensweisen, die dem konservativen aš‘aritischen und ḥanbalitischen Denken, der islamischen Mystik, dem imāmitischen Verständnis von Herrschaft sowie einer Reihe fremder und mit-hin „unislamischer“ Einflüsse entstammten, darunter Passivität und Fatalismus, Textgläubigkeit, Egoismus, Materialismus, Rassismus, Diktatur und die Monopolisierung von Macht innerhalb ethnischer bzw. konfessioneller Dynastien. Am Ende der angestrebten Entwicklung stehe ein neues Vertrauen in die eigene Kultur, die sich als der westlichen Denk- und Lebensweise überlegen erweisen werde. Denn während im Westen der Widerspruch zwischen technischem Fortschritt und moralischer Rückschrittlichkeit immer deutlicher zu Tage trete, habe der Islam, nicht zuletzt in Form des Mu‘tazilismus, bewiesen, daß Denken und Handeln bzw. Theorie und Praxis bei ihm in einem ausgewogenen Verhältnis stünden.⁸⁵

⁸³ ‘Amāra 1971, Bd. 1, S. 9-12.

⁸⁴ Der Begriff Demokratie fällt, positiv besetzt, in enger Verbindung mit dem Begriff *ṣūrā*; ebd., S. 11. Vgl. ‘Amāras Artikel „aš-Ṣūrā dīmūqrāfīyat al-islām“, *al-Hilāl*, März 1985, S. 24-31.

⁸⁵ Ders. 1971, Bd. 1, S. 12.

Ausgeglichenheit und Mittelmaß als herausragende Charakteristika des Islam: Das ist eine altbekannte Position, die auch 'Amāra gerne vertritt.⁸⁶ Während mit ihr aber meist der sogenannte aš'aritische „Mittelweg“ legitimiert wird, präsentiert 'Amāra den Mu'tazilismus als die breite Mitte des klassischen islamischen Denkens und als Grundlage des Sunnismus. Hierfür stellt er den von Aš'ariten und Hanbaliten erhobenen Anspruch in Frage, Alleinvertreter von Tradition und Gemeinschaft (*ahl as-sunna wa-l-ğamā'a*) zu sein: Erstens sei die Prophetentradition von allen Gruppen des Islam, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß und mit unterschiedlicher Herangehensweise respektiert und in das eigene Islamverständnis integriert worden. Zweitens sei der Begriff der Gemeinschaft ein überholter politischer Kampfbegriff, mit dem der Begründer der umayyadischen Dynastie, Mu'āwiya Ibn Abī Sufyān, seine 'alidischen Gegner habe isolieren wollen. In Wahrheit weise das Denken vieler sogenannter *ahl as-sunna wa-l-ğamā'a* große Gemeinsamkeiten mit dem Mu'tazilismus auf, was sich bei al-Ḥasan al-Bašrī zeige, der von der Mu'tazila und vielen anderen als Vorbild anerkannt werde. Differenzen zwischen ihm und Wāṣil habe es allein in der Frage des Sünders, einem untergeordneten politischen Problem, gegeben. Der theologische Kern im Denken beider Männer, laut 'Amāra das „Gedankengut der Gerechtigkeit und Einheit Gottes“ (*fikrīyat al-'adl wa-t-tauḥīd*), sei hiervon nicht betroffen gewesen. Diesem Gedankengut habe nicht nur die Mehrheit der frühen Muslime angehangen, womit es authentisch islamisch sei. Es habe für mehrere Jahrhunderte auch das gemeinsame Terrain (*al-arḍ al-muṣṭaraka*) der islamischen Hauptrichtungen dargestellt. Heute könne es dabei helfen, jene Muslime zu vereinen, die sich der Rückschrittlichkeit ihrer Gesellschaften entgegenstellen wollten.⁸⁷

Wie ist dieses Gedankengut entstanden? Wie hat es sich entwickelt? Und bei wem hat es sich in welcher Form manifestiert? Stärker als bei den meisten der zur Mu'tazila schreibenden arabischen Autoren ist 'Amāras Zugang nicht nur zum Denken der Schule, sondern auch zu ihrer Geschichte von seinen ideologischen Präferenzen geprägt. Das zeigt nicht zuletzt sein Umgang mit den von ihm verwendeten Quellen. Denn während er solche, die seiner Sichtweise dienlich

⁸⁶ Siehe z.B. ders. 1972, S. 5-6; ders. 1982, S. 65.

⁸⁷ Ders. 1971, Bd. 1, S. 45-72.

sind, häufig geradezu wörtlich versteht, lehnt er den Inhalt anderer rundheraus ab. Obwohl ‘Amāra sein Geschichtsbild als Resultat „objektiver“ und „wissenschaftlicher“ Arbeit darstellt,⁸⁸ ist bei ihm eine neutrale Analyse, die die Widersprüche zwischen den verschiedenen Berichten als Ausdruck widerstrebender Interessen versteht, kaum zu finden. Das so entworfene Bild ist nicht nur von einer starken Schwarzweißsicht geprägt, es kommt auch oft mit eindimensionalen Erklärungen für komplexe historische Vorgänge daher. Die hinter ‘Amāras Erläuterungen stehenden Intentionen sind dabei in der Regel unschwer zu erkennen. So hält er sich, was die frühen Ursprünge der Mu‘tazila angeht, mit Vorliebe an schiitische Quellen, die von einer engen Verbindung zwischen dem nicht-arabischen Maulā Wāṣil und seinem ‘alidischen Lehrer ‘Abdallāh Ibn Muḥammad Ibn al-Ḥanaḫfiya (st. 99/717) berichten. Das erlaubt ihm, die Entstehung des *ʿtizāl* von Basra nach Medina und aus einem nicht-arabischen Milieu in ein „arabisch-quraischitisch-hāšimitisches Haus“ zu verlegen.⁸⁹ Während ‘Amāra dem von der Schule vertretenen Rationalismus so offenbar einen stärkeren arabischen Charakter verleihen will, wälzt er die Verantwortung für ihren Untergang großteils auf den Einfluß „irrationaler“ nicht-arabischer Kreise ab. So hält er die Rekrutierung türkischstämmiger Truppenverbände durch den ‘Abbāsidenkalifen al-Mu‘taṣim für den Anfangspunkt einer Entwicklung, die in der Vorherrschaft mamlukischer und osmanischer Kräfte endete. Das dem wahren Islam der Araber fremde „türkische Element“ macht er, einem bekannten arabisch-apologetischen Topos folgend, dafür verantwortlich, daß das hochentwickelte arabisch-islamische Geistesleben zum Erliegen gekommen sei.⁹⁰ Ebenso durchsichtig ist ‘Amāras Umgang mit der *miḥna*. Hier führt ihn der Wunsch, möglichst wenig negatives Licht auf die Mu‘tazila fallen zu lassen, dazu, von der anti-ḥanbalitischen Verfolgung, wenn überhaupt, nur am Rande zu sprechen und dabei einseitig die Mu‘tazila zu verteidigen.⁹¹ Zum Teil geht er auch so weit, die historische Begrifflichkeit zugunsten

⁸⁸ Siehe z.B. ebd., S. 8.

⁸⁹ Ders. 1977, S. 193, 206, 253. Vgl. ders. 1972, S. 23-24; ders. 1982, S. 45, 62. Zur Verbindung zwischen Mu‘tazila und Schia siehe ders. 1971, Bd. 1, S. 55-61.

⁹⁰ Siehe z.B. ders. 1982, S. 86. Vgl. mit weiteren Verweisen: Kügelgen 1994, S. 183.

⁹¹ Ders. 1972, S. 179-81.

der Schule umzukehren. So behandelt er unter der Überschrift der *miḥna* nicht etwa das, was man üblicherweise unter diesem Begriff kennt, sondern, nach Art Murūwas, die unter al-Mutawakkil einsetzende und nun als „die *miḥna* der Mu‘tazila“ bezeichnete Periode der Unterdrückung und Ausgrenzung der Schule selbst.⁹²

In ideologischer Überspitzung hat ‘Amāra sein mit der Mu‘tazila zusammenhängendes Geschichtsbild in einer Schrift von 1982 über „Die Strömungen des islamischen Denkens“ auf den Punkt gebracht. Die Mu‘tazila tritt hier auf als rationalistische, aufgeklärte, revolutionäre, progressive und nationalistische Richtung, die durch ihr richtiges Islamverständnis der arabisch-islamischen Zivilisation einen hervorragenden Dienst erwiesen habe. Obwohl ‘Amāra sich ausführlich mit den im Jemen entdeckten späten Texten der Schule befaßt hat, hält er an der Anschauung fest, daß die große Zeit des Mu‘tazilismus in der Ära der frühen ‘Abbāsiden anzusiedeln sei. Die Vertreter der Schule zeichnet er dabei als Kulturhéroen der entstehenden arabisch-islamischen Zivilisation:

Die Mu‘taziliten waren nicht nur, wie viele meinen, Religionsgelehrte und Philosophen in der Theologie (*falāsifa fi l-ilāhīyāt*). Darüber hinaus waren sie Ritter im Kampf, Revolutionäre in der Politik, sich dem Gottesdienst Widmende, Asketen inmitten der Welt, Staatsmänner, Literaten, Dichter, Überlieferer (*ruwāt*) und Kritiker. Abgesehen von ihrer religiösen Wissenschaft und den von ihnen produzierten Forschungen im *kalām* waren sie Wissenschaftler im allgemeinen Wortsinne. Sie waren mehr als eine religiöse Gruppierung. Sie waren Gelehrte im zivilisatorischen Sinne, ja sie brachten die Zivilisation hervor, auf die wir heute stolz sind. War ihr goldenes Zeitalter, dessen wir uns rühmen und an dessen Erinnerungen und Leistungen wir uns wärmen, etwa nicht die Zeit der Kalifen, die der Mu‘tazila angehörten: al-Ma’mūn, al-Mu‘taṣim und al-Wāṭiq?⁹³

Widersacher der Mu‘tazila sind bei ‘Amāra alle von ihm als chauvinistisch, rassistisch und irrational abgelehnten Kräfte. Für ihre Verbreitung macht er meist „fremde“ Elemente verantwortlich, die den von den Arabern hervorgebrachten reinen und ursprünglichen Islam auf die eine oder andere Weise verdorben hätten. Trotz augen-

⁹² Ders. 1982, S. 84-86. Vgl. ders. 1977, S. 238, 722-27, wo die eigentliche *miḥna* ebenfalls nicht erwähnt wird. Auch die Regierungszeit des Umayyadenkalifen Hišām Ibn ‘Abd al-Malik (105-125/724-743) nennt ‘Amāra eine „*miḥna* der Mu‘tazila“; ebd. S. 22. Vgl. oben, S. 257.

⁹³ Ders. 1982, S. 72-73.

scheinlicher Widersprüche müssen sich die historischen Tatsachen dieser Sichtweise beugen. So wird die Mu‘tazila, ihrer mehrheitlich nicht-arabischen Herkunft ungeachtet, als ideale Verkörperung des richtig verstandenen Arabertums (*‘urūba*) beschrieben. Bei ihm handelt es sich laut ‘Amāra nicht um ein ethnisches oder sprachliches, sondern ein geistig-kulturelles Arabertum. Es steht bei ihm für die Überwindung des alten ġāhilitischen Klandenkens (*‘aṣabīya*) mit seinen rassistischen und tribalen Strukturen sowie für die Umsetzung der internationalistischen (*‘ālamī*) und humanistischen Botschaft des Islam. Anstatt die engen Interessen von Herkunft und Rasse zu verteidigen, habe dieses Arabertum die Treue der Muslime zur gemeinsamen Zivilisation gefördert. Dabei habe es sich an der Vernunft orientiert und sei offen und lernfähig gegenüber den Erfahrungen anderer Kulturen gewesen, wobei es die von ihnen ausgehenden negativen Einflüsse stets abgelehnt habe. Als Gegenspieler dieses kulturell definierten Arabertums tritt bei ‘Amāra die vor allem in den persischen Gebieten verbreitete Bewegung der *šū‘ūbīya* auf, die zwar in der Tat eine anti-arabische Grundhaltung an den Tag gelegt hat, aber auch dafür bekannt ist, sich mittels islamischer Argumente für eine Gleichstellung arabischer und nicht-arabischer Muslime eingesetzt zu haben. Als Kronzeuge des „aufgeklärten“, von Rassenvorurteilen freien und somit „progressiven“ und „zukunftsorientierten“ Islam bezieht sich ‘Amāra regelmäßig auf den mu‘tazilitischen Autor al-Ġāhiz.⁹⁴

Andere Fixpunkte in ‘Amāras Argumentation zur historischen Mu‘tazila betreffen die Herkunft ihrer Geisteshaltung, die Natur ihrer Bewegung und ihr politisch-revolutionäres Verhalten. Einiges Gewicht legt er auf die Tatsache, daß die Schule nicht von Bauern und Beduinen, sondern von Handwerkern und Kaufleuten repräsentiert wurde. Neben einer gut ausgeprägten praktischen Vernunft und einer intimen Kenntnis fremder kultureller Zusammenhänge sieht er unter ihnen auch ein Bestreben nach „nationaler Einheit“ verbreitet, da sie dem freien Handel und der wirtschaftlichen Blüte dienlich sei.⁹⁵ Begeistern kann sich ‘Amāra auch für die straffe Organisation

⁹⁴ Ebd., S. 60-65, 75. Vgl. ders. 1972, S. 163-66; ders. 1977, S. 208-9.

⁹⁵ Ders. 1982, S. 76-79. Vgl. ders. 1977, S. 226-31. Mit Blick auf ihre soziale Stellung nennt er die Mu‘tazila auch die „Avantgarde der Verkünder des [arabischen] Nationalismus“ (*ṭalā’iṣ al-mubašširīn bi-l-fikr al-qaumī*) und die „Ritter des Rationalismus“ (*fursān al-‘aqlānīya*); ders. 1980, S. 135-36. An anderer Stelle spricht er von einer

(*tanẓīm*) der frühen mu‘tazilitischen Bewegung, deren Vertreter ein ausgedehntes Netzwerk teils geheimer Zellen vom Maghreb bis nach Zentralasien errichtet und auf den Verlauf der islamischen Geschichte zentralen Einfluß genommen hätten.⁹⁶ Nachdrücklich betont ‘Amāra schließlich die Teilnahme einiger früher mu‘tazilitischer Gruppen an Aufständen und Umsturzversuchen. Sie pflegt er als „bewaffnete Revolutionen“ zu bezeichnen, und beschreibt sie als Umsetzung des Prinzips des *amr bi-l-ma‘rūf wa-n-nahy ‘an al-munkar*, dem er im mu‘tazilitischen Denken eine hohe Bedeutung beimißt.⁹⁷

Diese Andeutungen über ‘Amāras Bild der mu‘tazilitischen Geschichte mögen genügen. In der Art des Liberalen Amīn liest der links-islamische Nationalist ‘Amāra in diese Geschichte eigene Wertvorstellungen und Ziele hinein. Anders als Amīn geht es ihm dabei aber weniger um Vermittlung, sondern um Trennung zwischen den islamischen und den nicht-islamischen bzw. den arabischen und den nicht-arabischen Elementen der Vergangenheit. Das zeigt nicht zuletzt seine Definition des Verhältnisses zwischen dem mu‘tazilitisch inspirierten *kalām* und der griechisch inspirierten Philosophie. Zwar zeichnet auch ‘Amāra den *kalām* als erfolgreiche Verbindung der Denkmethoden der Philosophie mit den Inhalten des Islam, er schlägt dabei aber einen anderen Ton an als Amīn. Denn während bei diesem mit der positiven Beurteilung griechischer Einflüsse der Aufruf zu einer offenen, vorurteilsfreien Beschäftigung mit dem modernen westlichen Denken verbunden ist, bleibt dieses Urteil bei ‘Amāra doch eher gezwungen und mit Vorbehalten versehen. So steht einer Aussage von ihm, nach der im *kalām* „die Philosophie religiös und die Religion philosophisch wurde“ (*tadayyanat fīhi l-falsafa wa-tafalsafat fīhi d-dīn*), die nachdrückliche Betonung der „Authentizität“ des Mu‘tazilismus gegenüber, womit bei genauem Hinsehen vor allem dessen Überlegenheit gemeint zu sein scheint. Und was die auch von ‘Amāra vertretene Auffassung angeht, daß sich die Mu‘tazila mit dem Denken der Griechen die „intellektuellen Waffen der Gegner“ angeeignet habe, so steht sie hier in einem anderen Kontext als bei Amīn. Denn während er darauf abhebt, daß diese Waffen

„intellektuellen Aristokratie“ und der „ḥāṣṣa der mutakallimūn“; ders. 1977, S. 221-23.

⁹⁶ Ders. 1982, S. 57-59. Vgl. ders. 1977, S. 237-53, 279.

⁹⁷ Ders. 1982, S. 79-83; ders. 1972, S. 64-68, 155-60. Vgl. ders.: „*‘Amr Ibn ‘Ubaid: az-zāhid.. al-tā’ir.. al-failasūf*“, in: ders.: *Muslimūn tūwār*, Beirut (*al-Mu‘assasa al-‘arabiya li-d-dirāsāt wa-n-naṣṣ*) 1971, spätere Auflage: Kairo (*Dār aš-šurūq*) 1988, S. 159-75.

dazu gedient hätten, der jungen Religion auf die Beine zu helfen, rückt ‘Amāra die kämpferische Verteidigung des Islam gegen dessen Gegner in den Mittelpunkt.⁹⁸

g) *Gesellschaftspolitische Dimensionen des Mu‘tazilismus aus ‘Amāras Sicht*

Ohnehin weist ‘Amāra regelmäßig darauf hin, daß der Islam der westlichen Einflüsse auf inhaltlicher Ebene nicht bedurft habe. Das gilt unter anderem für die Idee der Freiheit des Menschen, mit der sich ‘Amāra in seiner Magisterarbeit beschäftigt. Hier wendet er sich vehement gegen eine in der westlichen Forschung verbreitete und unter anderem von Franz Rosenthal vertretene Position, laut der die Idee der Freiheit, wie sie seit der Aufklärung und der Entstehung des modernen Liberalismus verstanden werde, im frühen arabisch-islamischen Denken nicht beheimatet gewesen sei.⁹⁹ Carlo Alfonso Nallino und Thomas Arnold kritisiert ‘Amāra zudem dafür, die Entstehung der Mu‘tazila einseitig auf christliche Einflüsse zurückzuführen. Anstatt derartige Thesen auf argumentative Weise zu widerlegen, greift ‘Amāra ihre Vertreter oft persönlich an. So spricht er im Vorwort zur zweiten Auflage der Arbeit von den „Bösartigen der Orientalisten“ (*hubatā’ al-mustašriqīn*). Ihre Positionen versucht er gar nicht erst als Antwort auf eine für westliche Forscher womöglich sinnvolle Fragestellung zu begreifen, die dem Erkenntnisinteresse moderner Muslime naturgemäß wenig entspricht. Vielmehr scheinen ihm diese Positionen als Nachweis dafür gelegen zu kommen, daß der Westen der arabisch-islamischen Welt von jeher feindlich gegenüberstand. So spricht ‘Amāra von „jener orientalistischen

⁹⁸ Ders. 1982, S. 67-68. Typisch in diesem Zusammenhang ist der Satz: „Der herausragende ‘islamische Rationalismus’ ist die einzige Waffe, mit der unsere Umma jener Gefahr begegnen kann, die, von den ‘mamlukisch-osmanischen *salaf*’ und den ‘griechisch-westlichen *salaf*’ kommend, von außen auf uns eindringt und dem Mittelweg unserer Zivilisation fremd ist, durch den unsere Mentalität den Vorzug hat, ‘Vernunft’ und ‘Tradition’ miteinander zu verbinden“; ders. 1972, S. 5-6. Vgl. die Beurteilung der Methoden der *falāsifa* und der *mutakallimūn* in: ders. 1971, Bd. 1, S. 29-42. An anderer Stelle nennt ‘Amāra die Mu‘taziliten „theologische Philosophen“ (*falāsifa ilāhīyūn*); ders. 1977, S. 210.

⁹⁹ Franz Rosenthal: *The Muslim Concept of Freedom prior to the Nineteenth Century*, Leiden 1960, arab. als: *Maḥṣūm al-hurriya fī l-islām: dirāsa fī muškilīyāt al-muṣṭalah wa-ab’ādihī fī t-turāṭ al-‘arabī al-islāmī*, übers. von Ma’n Ziyāda und Riḍwān as-Sayyid, Beirut (*Ma’had al-‘immā’ al-‘arabī*) 1979. Dieselbe Kritik äußern, nur weniger polemisch, die beiden Übersetzer in ihrem Vorwort (S. 7-8).

Tendenz, die sich darum bemüht, die Leistungen der Araber und Muslime auf diesem Gebiet herabzusetzen“; und so nennt er es das Ziel der Orientalisten, „unserer Umma die Gründe der Ehre und die zur legitimen Größe qualifizierenden Aspekte (*mu‘ahhilāt al-kibriyā’ al-mašrū‘*) zu rauben, wobei sie die psychologische Niederlage zementieren, was sie als Weg betrachten, die militärische Niederlage festzuschreiben, die uns das Vordringen des westlichen Imperialismus in der Neuzeit zugefügt hat“.¹⁰⁰

Die Idee der Freiheit des Menschen und alle mit ihr in Zusammenhang stehenden Themen wie Demokratie, Menschenrechte und Meinungsfreiheit hält ‘Amāra im Gegensatz zu den von ihm abgelehnten Orientalisten für authentisch islamische Gebote. Daß

¹⁰⁰ ‘Amāra 1972, S. 6-7, 9-10, 17-18. Etwas besser davon kommen Otto Pretzl und Carl Heinrich Becker, die „zugegeben“ hätten, wie authentisch der arabisch-islamische Freiheitsgedanke sei; ebd., S. 19-20. Erwähnt sei, daß ‘Amāra, der über geringe Fremdsprachenkenntnisse verfügt, sich in Zusammenhängen wie diesem meist auf ins Arabische übersetzte orientalistische Arbeiten aus dem frühen 20. Jh. beruft. Nicht übersetzte jüngere Forschungsarbeiten, in denen die von ihm kritisierten Ansichten längst ebenfalls hinterfragt werden, entgehen ihm so in der Regel. Seine distanzierte Haltung gegenüber der Orientalistik hält ‘Amāra übrigens nicht davon ab, sich ihren Ergebnissen in einigen zentralen Punkten stillschweigend anzuschließen. So weist er in seiner Dissertation ausführlich Nybergs These zurück, daß das frühe mu‘tazilitische Denken die offizielle Theologie der ‘Abbāsidenbewegung dargestellt habe, wobei er zwei Dinge aber verschweigt: Erstens galt Nybergs These zu dieser Zeit auch in der westlichen Forschung bereits als überholt, zweitens hatte ‘Amāra sich ihr in seiner Magisterarbeit noch selbst angeschlossen (ders. 1972, S. 148-49, mit einem in der zweiten Auflage eingefügten Hinweis auf gewisse „Vorbehalte“ gegenüber der These). ‘Amāras eigenes Bild des Verhältnisses von mu‘tazilitischer Bewegung und ‘abbāsidischer Revolution ist ungewöhnlich und von seinen ideologischen Konzepten geprägt: Die Mu‘tazila habe das von ihr abgelehnte Kalifat der Umayyaden durch ein echtes Kalifat der *šūrā* ersetzen wollen, wobei der Kandidat ihrer Wahl Muḥammad Ibn ‘Abdallāh „an-Nafs az-Zakīya“ gewesen sei, dem sie, gemeinsam mit einigen Zaiditen und den ersten ‘Abbāsiden as-Saffāḥ und al-Manšūr, den Treueeid geschworen hätten. Hierbei sei es nicht lange geblieben, denn bald hätten sich die selbst nach Macht strebenden ‘Abbāsiden mit der von dem Perser Abū Muslim al-Ḥurāsānī angeführten anti-arabischen, monarchistischen (*šū‘ubī malakī*) Richtung innerhalb der Opposition zusammengetan und sich im Bündnis mit dieser gegen die mu‘tazilitisch dominierte arabisch-nationalistische, demokratische (*qawmī šūrawī*) Richtung durchgesetzt. Der Treueeid gegenüber Muḥammad Ibn ‘Abdallāh sei nun übergangen und as-Saffāḥ gegen den Willen der Mu‘tazila zum Kalifen eingesetzt worden. Aus diesen Ereignissen seien sowohl die ablehnende Haltung der Mu‘tazila gegenüber den frühen ‘Abbāsiden als auch die Revolten der ‘alidischen Brüder Muḥammad und Ibrāhīm Ibn ‘Abdallāh zu erklären; ders. 1977, S. 687-710. Wer sich von dieser Geschichte an den Verrat der Freien Offiziere an der gemeinsamen Sache gegenüber den Muslimbrüdern im Umfeld der Revolution von 1952 erinnert fühlt, liegt vielleicht nicht falsch.

diese Themen von Anfang an essentieller Bestandteil des Islam gewesen seien, komme im Denken der frühen Muslime, besonders der Mu‘tazila, zum Ausdruck, deren Überlegungen sich stets auf die eine oder andere Weise um die Befreiung des Menschen gedreht hätten.¹⁰¹ Zum Beleg dafür begibt sich ‘Amāra auf die begriffliche Ebene: Während man über das betreffende Problem im modernen Denken meist in Kategorien von „Freiheit“ (*hurriyya*) und „Unterdrückung“ (*istibdād*) spreche, hätten sich die frühen Muslime hierüber mit Hilfe der Begriffe „Wahl“ (*iḥtiyār*) und „Zwang“ (*ḡabr*) verständigt. Obwohl ‘Amāra den theologischen Charakter der letzten beiden Kategorien anerkennt, sieht er in den entsprechenden Theorien gesellschaftliche und politische Inhalte mitschwingen, die zeigten, daß es hier nicht nur um Metaphysik gehe. Wer näher hinschaue, könne erkennen, daß der jüngere Begriff jeweils die moderne Entsprechung zu seinem alten Gegenüber darstelle (*huwa al-badīl al-mu‘āṣir li-ṣabūhihi l-qadīm*).¹⁰²

Die Begriffe *hurriyya* und *iḥtiyār* werden von ‘Amāra im Verlauf seiner Arbeit denn auch in der Tat wie Synonyme behandelt. Zudem erhalten sie einen stark politischen Beigeschmack. Das zeigt eine Passage, in der von der mu‘tazilitischen Opposition gegen die verbreitete muslimische Auffassung die Rede ist, daß Gott den Todeszeitpunkt (*aḡal*) jedes Menschen festsetze. Dieser fatalistischen Idee widersprechend habe die Mu‘tazila zwischen dem natürlichen Hinscheiden eines Menschen und seiner Ermordung bzw. Selbsttötung unterschieden. Denn während im ersten Fall die Entscheidung tatsächlich bei Gott liege, ergreife im zweiten der Mensch die Initiative und versündige sich dabei entweder an „seinem Bruder dem Menschen“ oder an sich selbst.¹⁰³ Als Lehre aus dieser mu‘tazilitischen Position gibt ‘Amāra seinem Leser auf den Weg:

Wir können dieser bedeutenden denkerischen Position viele Konsequenzen und Anwendungen entnehmen, von denen die zeitgenössische Gesellschaft stark profitieren kann. So liegt es zum Beispiel in der Macht der muslimischen Gesellschaft, sich um Fortschritt auf den Gebieten Gesundheit und Lebensstandard zu bemühen, im Glauben daran, daß das einer der Wege ist, um das Durchschnittsalter des Bürgers in der

¹⁰¹ Ders. 1972, S. 17-28. Zu seinen Positionen zum Thema Menschenrechte im Islam vgl. ders.: *al-Islām wa-ḥuqūq al-insān: qarūrāt lā ḥuqūq*, Kairo (*Dār aš-šurūq*) 1989; Müller 1996, S. 193-210.

¹⁰² ‘Amāra 1972, S. 9-12. Vgl. ders. 1971, Bd. 1, S. 26.

¹⁰³ Ders. 1972, S. 102.

Gesellschaft zu erhöhen und die Kindersterblichkeitsrate zu senken. Das muß zu keiner Verlegenheit im religiösen Standpunkt (*ḥarağ dīnī ‘alā l-‘aqīda*) führen, denn die alleinige Quelle dieser Verlegenheit ist das ḡabritische Denken, das die Möglichkeit des Menschen leugnet, die Verkürzung bzw. Verlängerung des Lebens zu beeinflussen (...). – Ausgehend von diesem wichtigen denkerischen Standpunkt können wir zudem ein Urteil treffen über die zeitgenössischen Genozide an einigen Völkern und Gruppen, die Massaker an Millionen von Seelen in den modernen Kriegen und all die Opfer an Menschen, die in jenen Staaten, die *ḥurrīya* und *ih̥tiyār* zuwiderhandeln, unter dem Joch von Folter und Terror sterben. All das und weit mehr können wir bewerten als Taten einer Minderheit, die sich durch Kriegsverbrechen, Völkermord und Unterdrückung bereichert und sich selbst erhöht. In Vorausschau auf das Jüngste Gericht können wir den wahren Täter dieser Tragödien, unter denen die Menschheit leidet, bestimmen, während das ḡabritische Denken all diese Dinge als Ausdruck des göttlichen *qaḏā’* und *qadar* versteht und die Position vertritt, daß jene, die diese Tragödien an Blutvergießen und Auslöschung der Seelen verursachen, damit nichts zu tun hätten.¹⁰⁴

Wenn ‘Amāra die Begriffe *ḥurrīya* und *ih̥tiyār* hier als Gegensatz von Diktatur darstellt, ist das Ausdruck seiner Überzeugung, daß dem Mu‘tazilismus auf unmittelbare Weise „politische und soziale Dimensionen“ innewohnen. So betont er, daß das Problem der Freiheit des Menschen von der Schule nicht nur mit Blick auf das Verhältnis des Menschen zu Gott behandelt worden sei. Sie habe im Gegenteil immer auch das Verhältnis des Menschen zu „seinem Bruder dem Menschen“, zur Gesellschaft im allgemeinen und zur politischen Macht im besonderen im Blick gehabt. Ihre Ideen seien daher nicht rein kontemplative (*ta’ammulī*) Theorien, sondern Ausdruck eines Denkens, das sich der täglichen Lebenssituation des Menschen angenommen habe.¹⁰⁵

Die sozialen Dimensionen der Freiheitsidee betreffend sieht ‘Amāra vor allem die Gerechtigkeit im Zentrum des mu‘tazilitischen Interesses. Seiner Darstellung zufolge hat die Schule zutreffend erkannt, daß die politischen Auseinandersetzungen der frühen Muslimen nicht zuletzt von wirtschaftlichen Streitpunkten motiviert gewesen seien, so von der Frage der Verteilung der eroberten Ländereien und Güter. In den Schriften der Mu‘tazila sieht er daher deutliche Hinweise auf ein

¹⁰⁴ Ebd., S. 104.

¹⁰⁵ Ebd., S. 147.

„soziales Denken“.¹⁰⁶ Um diese These zu belegen, verweist ‘Amāra vor allem auf die von ihm edierten *Rasā’il al-‘adl wa-t-tauḥīd*. Daraus zitiert er die beiden mu‘tazilitisch orientierten Zaiditen al-Qāsim Ibn Ibrāhīm und Yaḥyā Ibn al-Ḥusain mit einer Reihe von Aussagen zur Frage der Rechtmäßigkeit von Eigentum. In ‘Amāras Darstellung läuft hier alles darauf hinaus, daß der rechtmäßige Besitzer eines Gutes, wenn er von einem ungerechten Menschen um dasselbe gebracht werde, ein Anrecht darauf habe, es zurückzuerhalten. Die Aufgabe eines gerechten Herrschers sei es daher, jenen Menschen, die ‘Amāra hier mit Hilfe bekannter links-islamischer Vokabeln als benachteiligt (*muṣṭaḍ‘af*) und unterdrückt (*mazlūm*) bezeichnet, bei der Erlangung derartiger Rechte zur Seite zu stehen. In moderner Begrifflichkeit argumentiert ‘Amāra auch mit Blick auf eine Reihe von Aussagen von al-Ḥasan al-Baṣrī, ‘Abd al-Ġabbār und aš-Šarīf al-Murtaḍā. So erklärt er, daß sie sich gegen jede „Monopolisierung“ von Besitz in den Händen von wenigen ausgesprochen hätten, weil für sie die „Freiheit der Gesellschaft“ über der „Freiheit des Einzelnen“ gestanden habe – eine Aussage, die wohl vor dem Hintergrund der sich damals ankündigenden liberalen Wirtschaftspolitik des ägyptischen Präsidenten Anwar as-Sādāt (reg. 1970-1981) gelesen werden muß. Obwohl ‘Amāra seine Ansichten auch hier als Ergebnis wissenschaftlicher Forschung darstellt, scheint er sich darüber im Klaren zu sein, auf welch zweckorientierte Weise er die behandelten Texte interpretiert. Das zeigt die Tatsache, daß er sich auf einer knappen Seite schon im Voraus gegen den Vorwurf verteidigt, eine moderne Form des „sozialen Denkens“ in die Texte hineinzuwängen zu wollen.¹⁰⁷

Die politischen Dimensionen des Mu‘tazilismus beschreibt ‘Amāra vor allem als Resultat der damaligen Auseinandersetzungen um die Macht. Dabei stellt er das Lager der frühen *ahl al-‘adl wa-t-tauḥīd* – bestehend nicht nur aus der Mu‘tazila, sondern auch aus Ḥārīgīten, ‘alidischen Gruppen, Ġahmiten und einigen Qadariten wie Ġailān ad-Dimašqī und al-Ḥasan al-Baṣrī – dem Lager der Umayyaden und ihrer „Kollaborateure“ gegenüber.¹⁰⁸ Als Ausdruck der Frontstellung zwischen beiden Seiten hebt er besonders das Prinzip des *amr bi-l-ma‘rūf wa-n-nahy ‘an al-munkar* hervor, das einen zutiefst politischen

¹⁰⁶ Ebd., S. 183-85.

¹⁰⁷ Ebd., S. 185-92.

¹⁰⁸ Ebd., S. 148-49. Für den Begriff „Kollaborateure“: ebd., S. 152, 161.

Standpunkt reflektiere, der auf die Freiheit der Umma abziele und die bedeutende politische Dimension auch des mu‘tazilitischen Themas der Gerechtigkeit (*‘adl*) aufzeige. Dem ursprünglich auf Gott bezogenen Begriff gibt ‘Amāra hier eine stark diesseitige Komponente. So deutet er das Prinzip des *amr bi-l-ma‘rūf* als direkte Umsetzung der mu‘tazilitischen Freiheitsidee und als Ausdruck der Überzeugung, daß die Umma das Recht habe, ungerechte Herrscher zu kritisieren und notfalls, wie mit den Umayyaden geschehen, auch abzusetzen. ‘Amāra spricht in diesem Zusammenhang mit einiger Begeisterung vom mu‘tazilitischen Glauben an die unter bestimmten Umständen gegebene „Legitimität, ja Notwendigkeit der Revolution“. Die Tatsache, daß einige Mu‘taziliten noch nach dem Sturz der Umayyaden an Aufständen beteiligt waren, die sich nun gegen die von ihnen zuvor unterstützten ‘Abbāsiden richteten, nimmt er zum Anlaß für den Hinweis, daß es der Schule nicht um bloße Gruppenloyalitäten (*‘aṣabīyāt*) tribaler, rassischer oder konfessioneller Art gegangen sei, sondern um höherstehende Prinzipien und Werte.¹⁰⁹

‘Amāras Sympathie für das Prinzip der bewaffneten Revolution hat Auswirkungen auf sein Verständnis der mu‘tazilitischen Theorie der Zwischenstellung des Sünders. Mit der Mehrheit seiner arabischen wie westlichen Forscherkollegen geht ‘Amāra davon aus, daß diese Theorie einem politischen Hintergrund entsprang und erst mit der Zeit einen religiösen Charakter annahm. Jedoch deutet er im Unterschied zu vielen, die den Gedanken der Zwischenstellung als Ausdruck mu‘tazilitischer Kompromißbereitschaft sehen, die Theorie stark ḥārīḡitisch. So bezeichnet er sie als „positiv-feindliche Position“ (*mauqif iḡābī mu‘ād*) gegenüber dem Sünder. Sie sei zwar weniger extrem als die Haltung der Ḥārīḡiten, falle aber deutlich schärfer aus als die Lehre al-Ḥasan al-Baṣrīs, denn das frevelhafte Verhalten (*fiṣq*) eines Herrschers habe der Mu‘tazila zufolge zur Notwendigkeit seiner (im Notfall gewalttätigen) Absetzung geführt. In diesem Zusammenhang widerspricht ‘Amāra Nallino, der die Theorie der Zwischenstellung als neutrale Mittelposition dargestellt hatte. Anders als von ihm angenommen, seien die erste „Mu‘tazila“ und die Mu‘tazila Wāṣils nicht aus denselben Beweggründen heraus entstanden. Denn während sich erstere tatsächlich aus dem bewaffneten Kampf zwischen ‘Alī und seinen Gegnern habe heraushalten wollen, seien Wāṣil und seine

¹⁰⁹ Ebd., S. 155-57, 160.

Anhänger mit Blick auf die politischen Auseinandersetzungen ihrer Zeit gerade nicht zu Neutralität bereit gewesen.¹¹⁰

h) *Die mu‘tazilitische Imamats-theorie als Modell für ein repräsentatives politisches System in der Darstellung ‘Amāras*

Gipfel der politischen Überzeugungen der Mu‘tazila sind für ‘Amāra die Theorien der Schule zur Frage des Imamats. Sie sieht er als Beweis dafür, daß das arabisch-islamische Denken seit frühester Zeit säkulare und demokratische Strukturen (die er freilich nicht immer so nennt) in der Politik eingefordert habe. Ungewöhnlich ist ‘Amāras Beschreibung des Verhältnisses der politisch motivierten Lager des frühen Islam zueinander. Denn während hier meist die „kompromißbereite“ Mu‘tazila zwischen der „quietistischen“ Murğī’a und der „extremistischen“ Ḥārīḡīya plaziert wird, legt ‘Amāra eine abweichende Kategorisierung zugrunde, die es ihm erlaubt, seine eigene Position stärker zu akzentuieren. So ist bei ihm die Mu‘tazila nicht Kritikerin der Ḥārīḡīya, sondern steht gemeinsam mit dieser zwischen den dynastisch orientierten ‘Aliden und der auch bei ‘Amāra als quietistisch gezeichneten Murğī’a. Während er letzterer (und den sonst oft als rebellisch beschriebenen *ahl al-ḥadīth*) vorwirft, jede Art von Herrschaft, also selbst das Unrechtssystem des *fāsiq* zu akzeptieren, kritisiert er die ‘Aliden für ihre Überzeugung, daß die Bestimmung des rechtmäßigen und für sie unfehlbaren (*ma‘ṣūm*) Imams nur durch das Vermächtnis (*waṣīya*) bzw. die Designation (*naṣṣ*) durch seinen von Gott besonders begnadeten Vorgänger geschehen könne. Die einzig richtige Theorie auf diesem Gebiet ist für ‘Amāra die Ansicht derjenigen, die den Herrscher auf dem Wege der Wahl (*iḥtiyār*) und des anschließenden Treueschwurs (*mubāya‘a*) bestimmen wollten und als zentrale Voraussetzung eines Kandidaten dessen Qualifikation (*kafā’a* bzw. *ahlīya*) ansahen. Diese Position habe die Mehrheit der frühen Vertreter von *‘adl* und *tauḥīd* unterstützt, während die Anhänger ‘Alīs, die diesem Lager ursprünglich ebenfalls angehört hätten, hier ausgeschert seien. Den 7er- und 12er-schīitischen Nachfolgern der frühen ‘Aliden, also Zaiditen und Imāmiten, wirft ‘Amāra daher vor, ihr Menschenbild nicht mit ihrer politischen Theorie in Einklang gebracht zu haben: „Wer behauptet, der Mensch sei frei

¹¹⁰ Ebd., S. 161-62. Vgl. ‘Amāra 1977, S. 185-202.

und habe die Möglichkeit, seine Taten zu wählen, der darf nicht zurückweichen und diesen Menschen seiner Freiheit der Wahl der höchsten Autorität in der Gesellschaft berauben. Und wer die Verantwortung des Menschen für seine Taten annimmt (...), der darf nicht zurückweichen und das politisch-gesellschaftliche System, das der Imam repräsentiert, zu etwas machen, das einer nicht-menschlichen Autorität entspringt und dem Menschen vorherbestimmt und auferlegt ist.“¹¹¹

Die Details des politischen Denkens der Mu‘tazila und die daraus zu ziehenden Lehren behandelt ‘Amāra in seiner Dissertation. Im Zentrum der Darstellung stehen hier der Prozeß der politischen Meinungsfindung über Beratung (*šūrā*), Wahl (*iḥtiyār*) und Treueschwur (*mubāya‘a*) sowie der von ‘Amāra wiederholt betonte „zivile Charakter der Macht“ (*maḍanīyat as-sulṭa*) im Islam. Wie in seiner Magisterarbeit stellt ‘Amāra hier die politischen Anschauungen der Mu‘tazila (die von den sunnitischen Gruppen im Grundsatz oft akzeptiert wurden) scharf den entsprechenden Theorien der imāmitischen bzw. zaiditischen Schia gegenüber. Während er erstere als Vorbild für eine repräsentative, konstitutionelle Form der Demokratie lobt, lehnt er letztere als Ursache von Unmündigkeit sowie Abhängigkeit von einer kleinen, sakrosankten Führungsschicht ab.¹¹² Wie ernst es ihm damit ist, zeigt ein bemerkenswertes Vorwort zur zweiten Auflage der Arbeit von 1979, in dem er die junge iranische Revolution kommentiert. Anstatt sich im Zuge seiner links-islamistischen, anti-imperialistischen Tendenz der Begeisterung vieler Araber und Muslime für dieses Ereignis anzuschließen, bleibt ‘Amāra seiner Kritik am schiitischen Staatsmodell treu und warnt noch im Revolutionsjahr vor dem Mißverständnis, daß es sich bei der religiösen Herrschaft um die vom Islam geforderte und den Muslimen angemessene Regierungsform handle. Zwar führe die iranische Revolution zurück zu Erbe und Identität, zwar habe sie die Diktatur des Schah überwunden, doch zementiere sie „den Ausschluß der Umma von der Legislative“ mit der Behauptung, die Gesetzgebung im Islam komme vom Himmel und die Gemeinschaft der Muslime sei, anders als in der Demokratie, nicht Quelle der politischen Gewalt. Muslime sollten also keineswegs jubeln, wenn der schiitische Klerus dem iranischen

¹¹¹ Ders. 1972, S. 166-70.

¹¹² Siehe z.B. ders. 1977, S. 325-31, 339-40.

Volk seine gerade unter großen Opfern erkämpfte politische Autorität aus der Hand reiße.¹¹³

Das Prinzip der religiösen Herrschaft bedeutet für ‘Amāra mehr als einen falsch verstandenen Islam, sondern zeigt auch das Eindringen fremder denkerischer Elemente, denn er führt dieses Prinzip auf das byzantinische Kaisertum, das persische Königtum und das katholische Priestertum zurück.¹¹⁴ Bei den Prophetenkönigen der alten Hebräer sieht er ebenfalls Keime dieses falschen Politikverständnisses, dem zufolge die Herde der „irrenden Schafe“ kein Mitspracherecht in den Bereichen Herrschaft und Gesetzgebung besitze und statt dessen unter der „Vormundschaft“ (*wiṣāya*) der Mächtigen stehe. Dagegen gehe der Islam davon aus, daß der Mensch eine ausreichende Stufe der Reife (*ruṣd*) erreicht habe, um seine politischen und gesellschaftlichen Belange selbst zu regeln.¹¹⁵ Daher habe der Islam das Prinzip der Beratung (*ṣūrā*) vorgesehen, das vom Propheten nicht nur auf vorbildliche Weise umgesetzt worden sei, sondern schon zu seinen Lebzeiten den Rahmen des spontanen, unorganisierten Meinungsaustausches überschritten habe. ‘Amāra berichtet hier von der wahrscheinlichen Existenz einer Art Parlament (*maǧlis li-ṣ-ṣūrā*) aus 70 Mitgliedern und der gesicherten Existenz einer zehnköpfigen Regierung (*hukūma*) des unter Muḥammad in Medina errichteten „arabisch-islamischen Staates“. Beiden von ihm als „Gremien“ (Sing.: *hai’a*) bezeichneten Institutionen sagt er nach, sich auf geordnete Weise über die nach innen wie außen zu verfolgende Politik abgestimmt zu haben, was er als entscheidenden Präzedenzfall des konstitutionellen Lebens (*sābiqa dustūrīya*) bezeichnet, der allen späteren muslimischen Staatstheoretikern als Rechtsmodell (*namūdaǧ ṣar‘ī*) gedient habe.¹¹⁶

Während ‘Amāra mit dieser Behauptung dem von ihm bevorzugten Staatsmodell eine früh-islamische Form der Legitimität verleiht, schreibt er der Mu‘tazila die konkrete Ausarbeitung der politischen Prinzipien des Islam zu. Im Gegensatz zu den Schiiten hätten die

¹¹³ Ebd., S. 6-7.

¹¹⁴ Ebd., S. 7, 51-52.

¹¹⁵ Ebd., S. 13. Er vermutet hier, daß man die Zeit der vier „rechtgeleiteten Kalifen“ (*al-ḫulafā’ ar-rāṣidūn*) als solche bezeichnet habe, „weil die reifen (*rāṣid*) Menschen sich damals reife Kalifen gewählt haben“.

¹¹⁶ Ebd., S. 57-72. Vgl. hierzu die Rezension von Maḥmūd Zāyid (siehe oben, S. 318, Fn. 82), der ‘Amāra die unkritische Übernahme eines orientalistischen Fehlurteils vorwirft (S. 189).

Mu‘taziliten erkannt, daß Herrschaft nicht eine religiöse, sondern eine politische und zivile Notwendigkeit sei, was in der theoretischen Begründung wie der praktischen Ausformulierung ihres Entwurfs zum Ausdruck komme.¹¹⁷ Dieser beruhe auf dem „natürlichen Recht“ des Menschen, seine weltlichen Angelegenheiten zu regeln, und auf dem Prinzip der „Unfehlbarkeit der Gemeinschaft“.¹¹⁸ Kernstück der „islamischen Staatsphilosophie“ der Schule, von ‘Amāra auch „Philosophie der *šūrā*“ (*falsafa šūrīya*) genannt, sei die aus dem Verhalten des Propheten abgeleitete „Philosophie des *ih̥tiyār*“.¹¹⁹ Hauptquelle ‘Amāras für die Beschreibung der politischen Theorien der Schule sind die Entdeckungen des Jemen, nicht zuletzt das *Kitāb al-Muḡnī* von ‘Abd al-Ġabbār. Den dort dargestellten Prozeß zur Bestimmung des Imams faßt er auf eine Weise zusammen, die das klassische mu‘tazilitische (sowie sunnitische) Herrschaftskonzept als Vorläufer der modernen repräsentativen Demokratie erscheinen läßt.¹²⁰ So sei das Ergebnis dieses Prozesses ein „echter konstitutioneller Vertragsschluß (*ta‘āqud dustūrī*) im vollen Wortsinne“ zwischen Umma und Herrscher sowie „eine Art Gesellschaftsvertrag, basierend auf gegenseitigem Einvernehmen und Wahl“ („*‘aqd iḡtimā‘ī*“, *qā’im ‘alā l-murādāt wa-l-iḥtiyār*).¹²¹

Daß die mu‘tazilitischen und sunnitischen Staatstheoretiker der Mehrheit der Umma keine direkte Mitsprache bei der Bestimmung des Imams eingeräumt haben, stellt für ‘Amāra dabei kein Hindernis dar. Die mu‘tazilitische Mehrheitsmeinung, daß der Herrscher durch die Elite (*h̥aṣṣa*) zu wählen sei, bedeute nicht, daß diese auf der Grundlage ihrer Rasse, ihrer Klassenzugehörigkeit oder ihres Reichtums gegenüber dem Rest der Umma bevorzugt werde. Die

¹¹⁷ ‘Amāra 1977, S. 315-20. Als Beweis für den nicht-religiösen Charakter der Macht weist ‘Amāra hier auch auf die Sondermeinung einiger Mu‘taziliten wie al-Aṣamm und al-Fuwaṭī sowie einer Gruppe von Ḥārīgiten hin, der zufolge eine politische Autorität nicht nötig sei, wenn die Menschen selbst in der Lage wären, für Gerechtigkeit zu sorgen. ‘Amāra verwirft dies als rein theoretische Position, deren „Idealismus“ er aber lobt und mit dem politischen Idealismus der Marxisten vergleicht, für die die Einführung der klassenlosen Gesellschaft zum Verschwinden der Institution des Staates führe. Vgl. ders. 1972, S. 171.

¹¹⁸ Ders. 1977, S. 340. Auf S. 731 faßt er die mu‘tazilitische Position zusammen als: „Das Vertrauen gilt der Gemeinschaft, und sie allein ist unfehlbar!“ (*at-tiqa fi l-umma, wa-l-‘iṣma lahā wahduhā*).

¹¹⁹ Ebd., S. 359.

¹²⁰ Für den Begriff „Demokratie“ siehe ebd., S. 452-53.

¹²¹ Ebd., S. 613-14.

Mu‘tazila habe hier bloß der Tatsache Rechnung getragen, daß der *ḥāṣṣa* die Aufgaben eines Imams und seine notwendigen Eigenschaften deutlicher vor Augen stünden als dem einfachen Volk (*‘āmma*).¹²² Die „Leute des Lösen und Bindens“ (*ahl al-ḥall wa-l-‘aqd*), bei denen in der klassischen sunnitischen Staatstheorie die Entscheidung über die Person des Imams liegt, zeichnet *‘Amāra* denn auch als „Vertreter“ (*nuwwāb*), die im Auftrag der Umma die Bestimmung des Herrschers übernehmen. Bei diesen Personen, deren in einigen klassischen Werken zu findende Bezeichnung als „Wahlmänner“ (*ahl al-iḥtiyār*) *‘Amāra* dankbar aufgreift, hat es sich in der historischen Realität meist um lokale Machthaber und Religionsgelehrte gehandelt (sofern es nicht der Herrscher war, der die Entscheidung über seine Nachfolge traf). Weil sich *‘Amāra* hier aber auf der theoretischen Ebene bewegt, ist es ihm möglich, von den *ahl al-ḥall wa-l-‘aqd* als den „Bevollmächtigten“ (*mufawwadūn*) der Umma zu sprechen, hinter denen im Idealfall die große Mehrheit der Bevölkerung stehe, weil sie ihren Willen von ihnen repräsentiert sehe.¹²³ Ohnehin, so *‘Amāra*, werde der gesamte Prozeß, der auf der Ebene der *ḥāṣṣa* über die Schritte Nominierung (*tarṣīḥ*), Wahl (*iḥtiyār*) und Ernennung (*‘aqd*) des Imams voranschreite, erst durch den von der *‘āmma* dem Herrscher gegenüber auszusprechenden Treueeid (*ba‘‘a*) rechtskräftig.¹²⁴

Der hier nur knapp zusammengefaßte Prozeß ist für *‘Amāra* politisch, nicht religiös. Das zeige schon die Tatsache, daß es sich bei Eigenschaften wie Gerechtigkeit, Wissen, Einfluß und Weisheit, wie sie die klassische Theorie von den Wahlmännern verlange, um am Diesseits orientierte, zivile Eigenschaften handle.¹²⁵ Dazu komme, daß dieser Prozeß von der Mu‘tazila stets als flexibel und entwicklungsfähig verstanden worden sei. So habe man sich in seiner konkreten Ausgestaltung nicht an ein starres, von der Religion vorgegebenes Modell gehalten, sondern sei davon ausgegangen, daß die Entscheidung über die politischen und sozialen Belange der Umma den Interessen und

¹²² Ebd., S. 434. Lobend nennt *‘Amāra* hier einmal mehr den Ausnahmedenker al-Aṣamm, dem er die Idee zuschreibt, die Entscheidung über den Imam (bzw. den „Staatspräsidenten“, wie er sagt) sei eine „Pflicht der gesamten Umma“ gewesen; ebd., S. 431-34.

¹²³ Ebd., S. 436-38, 443-45. Für den Begriff *nuwwāb*: ders. 1972, S. 171-72. Das dynastische Verhalten der Kalifen bei Aufrechterhaltung eines rein äußeren Anscheins von *ṣūrā* wird von *‘Amāra* durchaus kritisiert; ders. 1977, S. 447.

¹²⁴ Ebd., S. 447-49.

¹²⁵ Ebd., S. 436-38; vgl. ebd., S. 459-532.

der praktischen Vernunft der Menschen überlassen bleibe.¹²⁶ Das komme auch in den unterschiedlichen Formen, die der Wahlprozeß auf theoretischer wie praktischer Ebene angenommen habe, zum Ausdruck. Hier diskutiert 'Amāra eine Reihe von Vorschlägen zur Lösung eines möglichen Konflikts zwischen mehr als einem Imam, und in den Methoden von Abstimmung (*iqtirā'*) und Schiedsspruch (*tahkīm*), die in diesem Zusammenhang im Gespräch waren, sieht er wichtige Vorläufer der in den heutigen „republikanischen und demokratischen Gesellschaften“ existierenden Mehrparteiensysteme. Explizit stellt er fest, daß im mu'tazilitischen und sunnitischen Denken die Existenz von Parteien und sonstigen politischen Gruppierungen, die geordnete Aufstellung von Kandidaten für das Amt des Staatspräsidenten und die Abhaltung allgemeiner Wahlen vom Prinzip her angelegt sei. Die muslimischen Vertreter des politischen *ih̥tiyār* hätten daher die „Prinzipien und Grundlagen“ einiger Formen der demokratischen Praktiken der Moderne“ formuliert und so wichtigen Anteil am politischen Denken der Menschheit gehabt.¹²⁷ Auch das Prinzip der Unabhängigkeit des Gerichtswesens und das der Unterscheidung von Legislative, Exekutive und Judikative will 'Amāra bei der Schule vorweggenommen sehen.¹²⁸

Andere politische Prinzipien, die 'Amāra in diesem Kontext hervorhebt, sind das Recht auf Opposition, auf Kontrolle der Herrschenden und auf Absetzung eines von der Mehrheit der Muslime als ungerecht erachteten Imams.¹²⁹ Vehement wendet er sich hier einmal mehr gegen die schiitische Theorie der Unfehlbarkeit (*'iṣma*) der Imame und das dahinter stehende Politikverständnis: Weder sei Herrschaft mit Prophetie zu vergleichen, noch habe der Herrscher einen direkten Draht zu Gott.¹³⁰ Das von einigen muslimischen Gruppierungen vor dem Hintergrund spezieller historischer Umstände entwickelte Konzept religiöser Herrschaft bleibe dem Islam fremd, denn in ihm sei Herrschaft unbedingt eine politische, zivile und

¹²⁶ Ebd., S. 442-43. Vgl. ders. 1972, S. 170-71.

¹²⁷ Ders. 1977, S. 438-45, 452-53.

¹²⁸ Ebd., S. 620-21, 625.

¹²⁹ Ders. 1972, S. 172, 174-77; ders. 1977, S. 633-46. Zur Frage der Absetzung des Imams, womit in der Regel der gewaltsame Umsturz gemeint ist, sagt 'Amāra, daß sie aus mu'tazilitischer Sicht auf „geordnete Weise“ zu geschehen habe. Im Idealfall stehe der Imam daher unter ständiger Kontrolle eines Ausschusses von Gelehrten, die im Falle seines offensichtlichen *fisq* einzuschreiten hätten; ebd., S. 636.

¹³⁰ Ebd., S. 470-77.

menschliche Angelegenheit.¹³¹ Das zeige die Tatsache, daß die mu‘tazilitischen und sunnitischen Staatstheoretiker das Imamats eines in religiöser Hinsicht weniger qualifizierten Kandidaten (*mafdūl dīnīyan*) mehrheitlich gebilligt hätten, solange es sich bei ihm um den in politischer Hinsicht fähigeren Mann (*al-afḍal siyāsīyan*) gehandelt habe.¹³² Die Bevorzugung eines quraisītischen Imamats durch einige Mu‘taziliten rechtfertigt ‘Amāra mit der „Erfahrung“ der Muslime, die sich unter einem Abkömmling des Propheten eben besser aufgehoben und stärker vereint gefühlt hätten als unter einem Herrscher nicht-quraisītischer Herkunft, was ebenfalls kein religiöses (oder rassisches), sondern ein politisches Kriterium sei.¹³³

Obwohl ‘Amāra das Prinzip der religiösen Herrschaft ablehnt, widerspricht er dem Prinzip des Säkularismus. In der klaren Trennung zwischen der politischen und der religiösen Gewalt sieht er ein typisches Produkt der Geschichte Europas, wo sich die Gesellschaft nach Jahrhunderten der Unterdrückung von der Vorherrschaft der

¹³¹ Die Gleichsetzung islamischer und christlicher Konzepte religiöser Herrschaft lehnt ‘Amāra ab, da sie den Realitäten der islamischen Welt nicht gerecht werde. Denn während die Theorie eines „göttlichen Rechts“ auf Herrschaft im europäischen Mittelalter der katholischen Kirche zur Rechtfertigung ihrer realen, despotischen Macht gedient habe, habe die schiitische Theorie des „göttlichen Rechts“ von Anfang an eine andere Natur gehabt. Sie sei gegen das ebenfalls reale, despotische Kalifat gerichtet gewesen, das sich nach der Machtübernahme der Umayyaden in ein bloßes Königtum verwandelt habe. Angesichts dieser ungerechten Herrschaft von Menschen hätten die Schiiten am idealistischen Bild einer gerechten Gottesherrschaft festgehalten, die sie aber nie in die Tat hätten umsetzen können. Da ihre Sichtweise nicht der Rechtfertigung, sondern der Ablehnung von Despotie diene, sei ihr von zahlreichen Seiten, die der Idee vom Gottesrecht eigentlich ablehnend gegenübergestanden hätten, darunter sogar einige Ḥārīgīten und Mu‘taziliten, zugestimmt worden. Letztlich gehe die Theorie der religiösen Herrschaft im Islam aber auf weltliche Despoten zurück und nicht, wie im Christentum, auf die Vertreter der Religion. Erst in Reaktion auf die von den Kalifen beanspruchte „göttliche Macht“ hätten die Schiiten die Position vertreten, daß die Macht nicht Usurpatoren, sondern einzig demjenigen zukomme, der einen *naṣṣ* vorweisen könne; ebd., S. 537-41. In ähnliches Licht rückt ‘Amāra den Mahdismus; ebd., S. 643-46. Vgl. ders. 1980, S. 152-53. In dem Versuch, die politische Theorie der Schia als ihren frühen Leitfiguren widersprechend zu erweisen, sagt ‘Amāra den ersten schiitischen Imamen nach, selbst Vertreter des politischen *iḥtiyār* gewesen zu sein: ‘Alī habe seine Söhne keineswegs zu Nachfolgern eingesetzt, sondern ein „konstitutionelles“ (*dustūrī*) Denken vertreten, das sich strikt an die Staatsordnung gehalten habe; ders. 1977, S. 407-20. Vgl. ebd., S. 553-55, wo ‘Amāra ebenfalls ‘Alī zugeschriebene Ideen gegen die spätere schiitische Theorie in Stellung bringt.

¹³² Ebd., S. 514, 526-30.

¹³³ Ders. 1972, S. 177-79; ders. 1977, S. 490-510.

Kirche habe befreien müssen. Diese Erfahrung nun eins zu eins auf die islamische Welt zu übertragen, hält er weder für notwendig noch für gewinnbringend. So sei die Frage, ob es im Islam eine Trennung von religiöser und weltlicher Gewalt geben könne, falsch gestellt. Denn da der Islam keine religiöse Herrschaft vorgesehen habe, sei eine solche Trennung nicht erforderlich. Trotzdem sei es im islamischen Kontext stets selbstverständlich gewesen, daß die Lehren der Religion ins soziale Leben und in die diesseitigen Angelegenheiten des Menschen hineinreichten. So hätten die Verhaltensregeln und ethischen Prinzipien des Islam direkte Auswirkungen auf die Frage, was gute Politik ausmache. Eine klare Trennung zwischen Religion und Politik sei in den islamischen Ländern schon deshalb nicht zu erreichen, weil die Religion – wie die Kunst, die Philosophie und die Literatur – Denken und Verhalten der Menschen bestimme. So wie diese Bereiche einander im Kopf des Einzelnen berührten und aufeinander einwirkten, sei es auch in der Gesellschaft, wo unterschiedliche Denkweisen und Überzeugungen miteinander in Kontakt stünden, dabei aber deutlich voneinander zu unterscheiden seien. Die Unterscheidung (*tamyīz*) zwischen Religion und Politik, nicht die strikte Trennung (*faṣl*) zwischen ihnen, hält ‘Amāra daher für den wahren Standpunkt des Islam.¹³⁴

Wegen seiner klaren Bezüge auf die Mu‘tazila kann man ‘Amāra durchaus als „modernen Mu‘taziliten“ bezeichnen. Diese Charakterisierung reicht aber nicht, um seinen denkerischen Standort und die Natur seines Diskurses zu bestimmen. Dieser war von Anfang an von einer Reihe „progressiver“ Ideale wie Rationalität (*‘aqlānīya*), Aufgeklärtheit (*istināra*) und revolutionärer Gesinnung (*ṭawrīya*) geprägt – Ideale, die auch ‘Amāras Wandlung von einem Linken zu einem Islamisten überdauert haben. Mit diesem Wandel ging eine zunehmende Ablehnung des arabischen säkularistischen Lagers einher. Da ‘Amāras eigenes Programm auf eine islamisierte Form von Säkularismus hinausläuft, ist zu vermuten, daß diese Ablehnung weniger mit den Grundlagen des Säkularismus zu tun hat als mit der unter arabischen Säkularisten verbreiteten pro-westlichen Haltung, die ihm widerstrebt. ‘Amāras anti-westliche und „anti-fremde“ Einstellung macht ihn zu einem Apologeten des Eigenen, in dem er alle positiven Werte der Moderne wie Wissenschaftlichkeit, Demokratie, Menschen-

¹³⁴ Ders. 1972, S. 176; ders. 1977, S. 541-42. Vgl. ders. 1980, S. 130-31, 182-83.

rechte, Säkularität usw. angelegt sieht. Dieses Eigene begreift ‘Amāras sowohl als „arabisch“ als auch als „islamisch“, weshalb er das richtig verstandene Arabertum in der Regel mit denselben Werten in Zusammenhang bringt wie den richtig verstandenen Islam. Dabei verliert er sich gern in rhetorischen Ausführungen über die Ehre und Größe der arabisch-islamischen Umma, die unter dem Imperialismus und der Überheblichkeit des Westens zu leiden habe. Von ‘Amāras Ideal eines „internationalistischen“ Geistes des arabischen Islam ist an solchen Stellen wenig zu spüren, und an seine Stelle tritt ein klares Freund-Feind-Schema.

i) *Die psychoanalytische Kritik Ġurğ ʿArabīšī an ‘Amāras Geschichtsbild*

All diese Elemente von ‘Amāras Denken schlagen sich in seiner Lektüre der islamischen Geistesgeschichte nieder. Daß er sich dabei nicht von wissenschaftlichen Methoden, sondern von der eigenen psychischen Disposition leiten läßt, wird ihm von dem Syrer Ġurğ ʿArabīšī (geb. 1939) vorgeworfen. Der in Paris lebende Autor christlicher Herkunft hat sich durch Übersetzungen marxistischer und freudianischer Schriften sowie durch psychologisch argumentierende Arbeiten auf dem Gebiet der Literaturkritik und der Kritik des arabischen Denkens einen Namen gemacht.¹³⁵ Unter seinen Arbeiten ist eine Schrift von 1993 über den von ʿArabīšī als „Gemetzelt“ (*maḍbaḥa*) bezeichneten Umgang moderner Araber mit ihrem Erbe, in der er sich auf sehr zynische Weise auch zu dem „nationalistisch-islamistisch“ motivierten Geschichtsbild ‘Amāras äußert. Um das von diesem gezeichnete „Drama von Aufstieg und Niedergang“ der arabisch-islamischen Zivilisation einzuordnen, greift ʿArabīšī zu einer von der Psychoanalyse beeinflussten Begrifflichkeit. Zentral ist dabei seine These der Existenz eines tiefsitzenden „zivilisatorischen Minderwertigkeitskomplexes“ gegenüber dem Westen und einer von der westlichen Moderne ausgelösten „narzißtischen Kränkung“, die

¹³⁵ Am bekanntesten sind seine Untersuchung *Šarq wa-ğarb: ruğūla wa-unūta*, Beirut (*Dār al-taḥrīʿa*) 1977, in der ʿArabīšī den modernen arabisch-literarischen Topos des arabischen Mannes, der die europäische Frau erobert, psychoanalytisch durchleuchtet, seine Auseinandersetzung mit Muḥammad ‘Abid al-Ġābirīs Werk *Naqd al-‘aql al-‘arabī*, die unter dem Obertitel *Naqd Naqd al-‘aql al-‘arabī* erschien als: *Naẓariyyat al-‘aql; Iskālīyyāt al-‘aql al-‘arabī; Waḥdat al-‘aql al-‘arabī al-islāmī*, alles: Beirut (*Dār as-sāqī*) 1996-98, und sein *al-Muṭlaqqafūn al-‘arab wa-t-turāt: at-taḥlīl an-naḥsī li-‘iṣāb ġamāʿī*, London (*Riyāḍ ar-Rayyis*) 1991.

manche arabischen Intellektuellen zu einer Trotzreaktion gegen den westlichen „Anderen“ führe. Ṭarābīṣī spricht hier, halb analytisch, halb ironisch, davon, daß dieser Andere für ‘Amāra den „Virus der Fremdheit“ (*ḡurtūmat* „*al-‘aḡama*“) in sich trage, der nur mit dem Medikament des als „rational“ und „arabisch“ imaginierten Islam zu bekämpfen sei. Schreibe diese Gleichsetzung von arabischem Nationalismus und rationalem Islam der arabisch-islamischen Zivilisation zwei Hauptmerkmale der Moderne zu: „Nationalismus als Maßstab der politischen und Rationalismus als Maßstab der philosophischen Modernität“, dann solle dies die durch die Moderne ausgelöste Kränkung kompensieren. ‘Amāras Geschichtsbild gehe mit zwei fehlerhaften geistigen Operationen einher: Projektion der schmerzlichen Realität auf die Verhältnisse der Vergangenheit und Ausblendung aller Informationen, die der eigenen ideologischen Sichtweise zuwiderliefen.¹³⁶ Ersteren Mechanismus erklärt Ṭarābīṣī als

die Interpretation der Vergangenheit (*al-‘aṣr as-sālīf*) im Lichte der Realität und des Ideals unserer Zeit. Da unsere Zeit nun just die Zeit der narzißtischen Kränkung ist und ihre Realität von daher im schärfsten Widerspruch zu ihrem Idealbild steht, vergrößert sich das Problem der Projektion dadurch, daß wir die Vergangenheit im Spiegel unserer Defizite, unserer negativen Seiten und unseres dringenden Bedürfnisses nach psychischer Kompensation betrachten, daß wir ihr all die Ehre zuschreiben, die wir in unserer Realität entbehren, daß wir sie gar als Ersatzideal für das ganze Idealbild nehmen, dem zu entsprechen es unserer Gegenwart nicht gelingt, und daß wir, mit einem Wort, unsere Vergangenheit in dem Maße idealisieren, in dem uns das Leid unserer Gegenwart kränkt. Hierbei sind die schwersten, bittersten und für die Psyche kränkendsten Defizite die nationale Spaltung und die Rückschrittlichkeit, die als ein Mangel an Rationalität in der Organisation unserer Gesellschaft (bzw. unserer Gesellschaften) aufgefaßt wird, und dies im Vergleich mit der gesellschaftlichen Fortschrittlichkeit des „Anderen“, die ihrerseits als ein Fortschritt an Rationalität aufgefaßt wird. Projizieren wir auf die Gesellschaft der Vorväter (*aslāf*) also alles, was wir in unserer Gesellschaft (bzw. unseren Gesellschaften) an nationaler Einheit und rationaler Organisation entbehren. Dadurch steigt unsere Leistung, und sei es auf dem Wege der Illusion. Zum einen bringen wir die Blutung der narzißtischen Wunde zum Stehen (ohne daß wir sie – was man mit Recht sagen kann – verbinden), denn der eigenen Vergangenheit kommt in diesem Fall nicht weniger Ehre zu

¹³⁶ Ṭarābīṣī 1993, S. 24-49.

als der Gegenwart des Anderen, wenn sie diese nicht sogar noch übertrifft; zum anderen wird aus dem Ideal, dem zu entsprechen wir uns selbst abverlangen, ein eigenes und kein fremdes Ideal, das von den Vorvätern ererbt und nicht von den Fremden entliehen ist, die – abgesehen von ihrer Fremdheit – die Verursacher der narzißtischen Kränkung sind.¹³⁷

Ṭarābiṣī urteilt hier ganz im Sinne der vorliegenden Arbeit: Nicht die Auseinandersetzung mit der Mu‘tazila habe ‘Amāras Überzeugungen hervorgebracht, sondern seine von modernen Faktoren geprägte Position habe ihn zu seiner Sicht der Mu‘tazila geführt. ‘Amāra sei weniger von der Schule inspiriert, als daß er in deren Theorien hineinlese, was er vor dem Hintergrund seiner eigenen, psychologisch aufgeladenen Situation für richtig halte. Auf die Mu‘tazila projiziere er Vorstellungen, die der westlichen Moderne entstammten. So konstruiere er eine fiktive Mu‘tazila, die seinen argumentativen Bedürfnissen entspreche.

Trotz dieser Kritik ist ‘Amāra als politischer Theoretiker nicht ohne Bedeutung. Denn seine These, daß es sich bei der Macht im Islam nicht um eine religiöse, sondern um eine politische, menschliche und zivile Angelegenheit handele, die von den moralischen Lehren des Islam nicht zu trennen sei, erfüllt eine wichtige Funktion im politisch-islamischen Diskurs der Gegenwart. ‘Amāra positioniert sich hier zwischen dem von al-Maudūdī eingeführten und von Quṭb aufgegriffenen islamistischen Konzept der „Gottesherrschaft“ (*ḥakīmīyat Allāh*) und der liberalen These ‘Abd ar-Rāziq, daß der Islam keine konkreten politischen Vorgaben mache. Seine Kritik an beiden Positionen führt ‘Amāra auf Elemente der klassischen islamischen Staatslehre zurück, deren anthropologisch-theologische Fundierung und konkrete Ausgestaltung er überwiegend der Mu‘tazila zuschreibt.¹³⁸ Sie zeichnet er, seinem eigenen politischen Zugang

¹³⁷ Ebd., S. 33.

¹³⁸ Zu ‘Amāras Kritik an al-Maudūdī siehe Boullata 1990, S. 75, der sich auf ‘Amāras Schrift *al-Islām wa-s-sulṭa ad-dīniya*, Kairo (*Dār al-ṭaḳāfa al-ḡadīda*) 1979, bezieht. Zu ‘Amāras Kritik an ‘Abd ar-Rāziq siehe Binder 1988, S. 146-50, der sich auf ‘Amāras Auseinandersetzung mit ‘Abd ar-Rāziq, *al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm li-‘Alī ‘Abd ar-Rāziq: dirāsa wa-waṭā’iq*, Beirut (*al-Mu‘assasa al-‘arabiya li-d-dirāsāt wa-n-naṣr*) 1972, stützt. ‘Amāras Kritik an ‘Abd ar-Rāziq hinterfragt Naṣr Ḥamid Abū Zaid: *Mauqif ‘Amāra min ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq: ḡalabat al-īdyūlūḡī ‘alā l-ma‘rifī*, in: ders. 2000, S. 89-105.

entsprechend, ausdrücklich als politische Gruppierung,¹³⁹ deren theologische Ansichten zum Thema Handlungstheorie und Gottesbild er vor einem politischen Hintergrund verstanden wissen will. Damit versucht er, Werten wie soziale Gerechtigkeit, repräsentative Demokratie und Säkularität eine Authentizität zu verleihen, über die sie ohne die Rückführung auf islamische Quellen aus der Sicht von vielen wohl nicht verfügen würden. Seine Ausführungen wirken dabei wie der Versuch, die seit den 70er Jahren an Attraktivität zunehmende Forderung nach einer islamisch begründeten Politik nicht dem radikalen Islam zu überlassen. Dem bekannten Slogan „Der Islam ist die Lösung“ schließt auch ‘Amāra sich an. Seine Vorstellungen weisen dabei aber weit in Richtung des nach außen hin abgelehnten westlich-säkularistischen Lagers: Meinungsfreiheit, Pluralismus, *ṣūrā* als islamische Form der Demokratie und das Recht auf Opposition sind Forderungen, die er nicht mittels westlicher, sondern mittels islamischer Argumente erhebt.¹⁴⁰ Unterscheidet er sich dabei im Resultat von seinen säkularistischen Gegnern oft mehr im Detail als im Kern, ist es die Differenz in der Begründung, die den Unterschied ausmacht. ‘Amāra will einen von westlichen Modellen inspirierten politischen und gesellschaftlichen Wandel. Was er aber nicht will, ist ein gesellschaftspolitischer Diskurs, der dem Westen in seiner an die arabisch-islamische Welt gerichteten Kritik Recht gibt. Nicht Politik ist hier also das Kernproblem, sondern Identität. Das sich wie ein roter Faden durch ‘Amāras Diskurs ziehende Bemühen, bei aller Radikalität des von ihm vorgetragenen Wunsches nach Wandel an gewissen Konstanten des Eigenen festzuhalten, macht ihn zu einer Art „konservativem Revolutionär“.

j) *Der Versuch der Gründung einer mu‘tazilitischen Bewegung als Träger eines radikalen, kalifatsorientierten Islamismus durch Amīn Nāyif Diyāb*

Stärker als auf ‘Amāra und auf ganz andere Weise trifft diese Beschreibung auf den Jordanier Amīn Nāyif Diyāb (geb. 1931) zu. Obwohl es sich bei ihm um einen der entschiedensten Fürsprecher der Mu‘tazila in der modernen arabischen Welt handelt, taucht er

¹³⁹ Siehe z.B. ‘Amāra 1977, S. 647-49; ders. 1982, S. 44.

¹⁴⁰ Ders.: *Hal al-islām huwa l-ḥall: limāda wa-kaifa?*, Kairo (*Dār aš-šurūq*) 1995. Zu seiner Ablehnung der Säkularisten vgl. sein *Suqūṭ al-ḡulūw al-‘almānī*, Kairo (*Dār aš-šurūq*) 1995.

in westlichen wie nicht-westlichen Studien zum „Neo-Mu‘tazilismus“ nicht auf, weshalb er auch in dieser Arbeit bisher nur kurz erwähnt wurde.¹⁴¹ Diyāb ist in vieler Hinsicht ein Kuriosum. Ihm ist es gelungen, sich vom Beduinensohn zum selbsternannten „Fürsten der Mu‘tazila“ Jordaniens zu mausern. Von größerer Bedeutung ist er weder als politischer oder philosophischer noch als theologischer Denker. Interessant wird er aber vor dem Hintergrund der islamistischen Szene seines Landes, denn hier tritt er mit einer von innen kommenden und so ungewöhnlichen wie scharfen Kritik am radikalen Islamismus hervor. Die Mu‘tazila dient Diyāb dabei als Vorbild eines politischen Islam, der die Nationalstaaten der islamischen Welt überwinden und zu einem einzigen gesamt-islamischen Kalifatsstaat zusammenfassen soll.

Nahe Haifa geboren, kam Diyāb im Zuge der arabischen Niederlage gegen Israel 1948 als Flüchtling nach Jordanien. Nach Abbruch der Schulausbildung arbeitete er in einer Reihe einfacher Berufe vom fliegenden Händler bis zum Tankstellenwärter. 1953/54 holte er den Abschluß nach, was ihm erlaubte, in staatlichen Schulen und Einrichtungen des Flüchtlingshilfswerks UNRWA als Lehrer zu arbeiten. Etwa zur selben Zeit schloß er sich der 1953 in Jerusalem gegründeten Islamischen Befreiungspartei (*Ḥizb at-tahrīr al-islāmī*) des palästinensischen Azhar-Abgängers Taqī ad-Dīn an-Nabhānī (1909-1977) an, die sich die Errichtung eines gesamt-islamischen Kalifatsstaates auf die Fahnen geschrieben hatte und nicht zuletzt deshalb von den jordanischen Behörden 1957 verboten wurde.¹⁴² Seine Zugehörigkeit zu den Kreisen der weiterhin aktiven Bewegung brachte Diyāb bis in die 70er Jahre wiederholt ins Gefängnis. Als an-Nabhānī 1977 starb, gab es innerhalb der Bewegung einen Bruch. Mit der neuen Führung unter ‘Abd al-Qadīm Zallūm, der der Partei bis heute vorsteht und einen weniger intellektuellen Kurs verfolgt als ihr Gründer, konnte sich Diyāb nicht mehr identifizieren. 1979 wandte er sich daher, von Beruf inzwischen „Händler“, von

¹⁴¹ Erwähnt wurde er jedoch in der lokalen Presse, z.B. in einem Artikel von Ḥusain Ḡal’ād: „*Dimn naṣāṭāt al-ḡamī’ya al-falsafīya al-urdunnīya: Amīn Diyāb: ‘ilm al-kalām inḥarafa ba’da man’ al-mu‘tazila min intāḡ al-ma’rifā*“, *al-‘Arab al-yaum* (Amman) 28.1.2001, S. 24.

¹⁴² Zu der Partei und ihrem Gründer siehe mit weiteren Literaturhinweisen: Engelder 2002. Beachte dort vor allem die im Literaturverzeichnis genannten Werke von Suha Taji-Farouki, darunter „*Ḥizb al-tahrīr al-islāmī*“, in: OEMIW, 1995, Bd. 2, S. 125-27, und *A Fundamental Quest: Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate*, London 1996.

der Partei ab. Seit 1987 ist er der Anführer einer Gruppe von Parteiabtrünnigen, die sich selbst als „Mu‘tazila“ bezeichnen. Sie sehen sich, was sich gegen die neue Parteispitze richtet, in der Tradition an-Nabhānīs, kritisieren aber zugleich seine aš‘aristische Linie. Die zum Teil vehemente Kritik am Parteigründer verstehen sie als notwendige Selbstkritik einer in Zielen und Ansprüchen gescheiterten Bewegung. Als Hauptursache für das Scheitern der Partei gilt ihnen dabei nicht ihr politisches Verhalten oder die politische Situation der Region, sondern die geistige Basis der Bewegung. Sie habe ihre Ziele vor allem deshalb nicht erreicht, weil ihr aš‘aristisches Weltbild metaphysisch bzw. jenseitsorientiert (*ḡaibī*) sei. Daher solle die Partei das ob ihres Rationalismus und Realismus erfolgversprechendere Denken der Mu‘tazila annehmen.

Als Wendepunkte seines Denkens verweist Diyāb auf die israelische Invasion in den Libanon von 1982 und den zweiten Golfkrieg von 1990/91, die ihm die Schwäche der islamischen Welt sowie den feindlichen Charakter Israels und des Westens in erschreckendem Maße vor Augen geführt hätten. Die Erkenntnis, daß das vielgerühmte „islamische Erwachen“ und die „Renaissance“ der arabisch-islamischen Welt diese Unglücke nicht hätten verhindern können, habe ihn dazu veranlaßt, sich durch eigene Lektüre auf die Suche nach Lösungen zu begeben.¹⁴³ Seit ihm dies Ende der 80er Jahre zum Mu‘tazilismus geführt hat, besucht Diyāb bzw. „Scheich Amīn“, wie er von seinen Anhängern gerne genannt wird, alle Arten von Konferenzen und Diskussionsveranstaltungen, um dort für seine Bewegung, die jordanische Mu‘tazila, zu werben. In den 90er Jahren verfaßte er außerdem zwei Bücher, in denen er sich aus seiner „mu‘tazilitischen“ Perspektive mit den Ansichten an-Nabhānīs und der *Ḥizb at-tahrīr* sowie mit dem Denken des vor allem in Syrien und Jordanien tätigen salafitischen Scheichs albanischer Abstammung Muḥammad Nāṣir ad-Dīn al-Albānī (geb. 1914) auseinandersetzt.¹⁴⁴ Auf seiner seit dem Jahre 2000 abrufbaren Website *www.mutazela.cjb*.

¹⁴³ Im Gespräch nennt mir Diyāb eine Reihe damals von ihm gelesener Bücher, darunter Werke von al-Maudūdī, Quṭb und anderen islamistischen Denkern, aber auch klassische Werke wie die *Ṭabaqāt al-mu‘tazila* von Ibn al-Murtaḍā sowie moderne Studien über die Schule von ar-Rāwī, Duḡaim, ‘Amāra und anderen.

¹⁴⁴ Diyāb 1995; ders.: *Fī sabīl i‘ādat binā’ al-wa’y wa-tahqīq an-naḥḍa: ḡadal ḥaula s-salafiyya al-mu‘āšira: qirā’a fī s-salafiyya al-albānīya*, Amman (*Qirā’a li-n-naṣr wa-t-tauzī*) 1998. In dieselbe Richtung weist seine *Risālat aṣl ad-dīn: qirā’a naqdīya li-‘aḳīdat ar-Rāzīyain: Abū Ḥanīfa ar-Rāzī wa-Abū Ḥātim ar-Rāzī*, Amman (*Qirā’a li-n-naṣr wa-t-tauzī*) 2002.

net hat Ḍiyāb seine wichtigsten Veröffentlichungen und Statements zugänglich gemacht.¹⁴⁵ Auf der Startseite stellt er sich dort als „Fürst der Mu‘tazila in Jordanien“ (*amīr al-mu‘tazila fī l-Urdunn*) vor, und auch seine hier verzeichnete E-Mail-Adresse beginnt mit dem Begriff *mutazela*.

Deutlicher könnte der Bezug auf unsere Schule also nicht sein. Im Gespräch macht Ḍiyāb sogar den Eindruck, als sähe er sich selbst als neuen Wāṣil und seine Abkehr von der Ḥizb at-tahrīr als neuen *ītizāl*. Die Bedeutung der von ihm angeführten Gruppe, die sich selbst als „politisch-intellektuelle Bewegung“ begreift, ist aber eher gering einzuschätzen.¹⁴⁶ Dazu trägt das Niveau des von Ḍiyāb vorgelegten Diskurses bei. Dieser ist – man kann es nicht anders sagen – oberflächlich, inkonsistent, sprunghaft, vorschnell, plakativ und demagogisch. Nicht nur im Gespräch, auch in seinen Texten schweift Ḍiyāb häufig vom Thema ab, um die anti-westlichen Gemeinplätze der „arabischen Straße“ mit angelesenen Konzepten der Mu‘tazila zu pseudo-wissenschaftlichen Aussagen zu vermengen. Diese sind zwar auf ihre Weise originell, zugleich aber wenig anspruchsvoll, oftmals fehlerhaft und insofern nur selten zitierfähig. Fixpunkte dabei sind: die Zurückweisung des Westens in seiner griechischen, jüdisch-christlichen, säkularistischen, sozialistischen, kapitalistischen und demokratischen Ausprägung; der Ruf nach einer Renaissance (*nahḍa*) der arabisch-islamischen Welt mittels Vernunft und Wissenschaft; der Bezug auf die Mu‘tazila, vor allem auf ihr Begriffspaar *tauḥīd* und *‘adl*, das als Lösung aller Probleme imaginiert wird; die radikale Ablehnung nicht nur der Aṣ‘arīya, sondern auch der *ahl as-sunna wa-l-ḡamā‘a*, der Imāmīya, der Salafīya, ja der Religionsgelehrten (*riḡāl ad-dīn*) generell; die skeptische Position gegenüber dem Hadith, die nicht davor zurückschreckt, den Großteil der in den vier kanonischen Sammlungen enthaltenen Überlieferungen für gefälscht zu erklären; der Wunsch nach einem islamischen Staat.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Dort finden sich unter anderem Texte zum Koran, zu den Dämonen (*ḡinn*), zur Pilgerfahrt, zu Huntingtons These des *Clash of Civilizations*, zur Situation und Rolle der Frau, zur irakischen Frage, zur Zukunft der islamischen Zivilisation, zur *mihna*, zur Geschichte des *kalām*, zur Rolle der Vernunft, zur *Nahḍa* und zur mu‘tazilitischen Staatstheorie. Abrufbar ist auch ein Lebenslauf, auf den ich mich hier, zusätzlich zum Gespräch mit Ḍiyāb und einigen seiner Anhänger, stütze.

¹⁴⁶ Ḍiyāb spricht mir gegenüber von „rund 100“ Anhängern, was nicht überprüft werden konnte.

¹⁴⁷ Siehe z.B. im Internet Ḍiyābs Beiträge „*al-Mu‘tazila limāḍā l-ān?*“, „*Ṣirā‘ al-ḥaḍārāt*“, „*al-‘Aql wa-t-tafkīr wa-aṭaruhumā fī n-nuḥūd al-ḥaḍārī*“ und vor allem „*Nidā’ ilā*

Einen solchen Staat wollte bereits die Ḥizb at-tahrīr. Die aus dem Umfeld der Muslimbruderschaft hervorgegangene Bewegung hatte ihre Vorstellungen von Politik von Anfang an mit Hilfe der klassischen Kalifatstheorien begründet. Das von ihr bevorzugte Staatsmodell samt einem Verfassungsentwurf hatte ihr Gründer an-Nabhānī früh vorgelegt.¹⁴⁸ Hier gilt das Kalifat einschließlich der darum klassischerweise angeordneten politischen und religiösen Institutionen als einzig legitime Form staatlich-islamischer Organisation. Exekutive und Legislative liegen größtenteils in der Hand eines gewählten Kalifen, der aber von den Staatsbürgern kontrolliert und kritisiert werden darf. Opposition ist innerhalb eines Mehrparteiensystems zugelassen und kanalisiert, solange die Parteien den Grundzügen des Islam treu blieben. Demokratie und Nationalismus werden als damit unvereinbare Modelle des ungläubigen Westens abgelehnt. Obwohl die Vorzüge der *ṣūrā* gegenüber der westlichen Demokratie betont werden, gilt das Prinzip nicht als Kernbestandteil des islamischen Regierungssystems.¹⁴⁹ Auf dem Wege dorthin betrachtete die Partei Konfrontation und Staatsstreich als legitime Mittel, und 1968/69 zeichnete sie in der Tat für zwei Umsturzversuche in Amman verantwortlich. Ähnliche Pläne von Zweigen der Partei wurden in Bagdad (1972), Kairo (1974) und Damaskus (1976) aufgedeckt. Obwohl sich die Partei durch solche Aktionen und durch ihre Weigerung, mit anderen islamistischen Gruppen zu kooperieren, nicht beliebt gemacht hatte, gelang es ihr, ihre Arbeit auf mehrere Länder des Nahen Ostens, Europas und Zentralasiens auszudehnen, wo sie meist verboten wurde. In Europa wird sie, verstärkt seit den Ereignissen des 11. September 2001, als radikaler Gegner Israels und der USA wahrgenommen.¹⁵⁰ Die britische Ḥizb-at-tahrīr-Kennerin Suha Taji-Farouki spricht mit Blick auf die Aktivitäten der Partei von einer „well-organized, highly-disciplined, and overwhelmingly centralized

kull al-muslimīn“.

¹⁴⁸ Taqī ad-Dīn an-Nabhānī: *Nizām al-ḥukm fī l-islām*, Jerusalem (*Manṣūrāt Ḥizb at-tahrīr*) 1953; ders.: *Nizām al-islām*, Jerusalem (*Manṣūrāt Ḥizb at-tahrīr*) 1953, darin der Verfassungsentwurf, samt einer 1979 von der Partei herausgegebenen Neufassung übersetzt bei Suha Taji-Farouki: *A Fundamental Quest: Hizb al-Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate*, London 1996, S. 193-218.

¹⁴⁹ Dies.: „Ḥizb al-tahrīr al-islāmī“, in: OEMIW, 1995, Bd. 2, S. 125-27, hier S. 126.

¹⁵⁰ In Deutschland erging das Verbot im Januar 2003. Dabei zählte, neben ihrer Gewaltbereitschaft, die „antisemitische“ und anti-amerikanische Haltung der Partei zu den Hauptgründen der Entscheidung.

structure“, was mit „totalitarian features, including a preoccupation with maintaining ideological homogeneity“ und einer „influence of quasi-fascist ideas“ einhergehe. Die Vorstellungen der Partei auf dem Gebiet des islamischen Rechts kreisen um die Notwendigkeit der Anwendung der Šarī‘a, bei deren Auslegung auf bekannte Vernunftprinzipien wie das Allgemeinwohl (*maṣlaḥa*) und die *ratio legis* (*‘illa*) bewußt verzichtet wird.¹⁵¹

Trotz seiner Abkehr von der Ḥizb at-tahrīr hält Diyāb an deren politischen Zielen fest.¹⁵² Der von ihm angestrebte islamische Staat beruhe auf dem Prinzip der „Autorität der Gemeinschaft“ (*as-sulṭān li-l-umma*), was mit Demokratie nach westlichem Maß aber auch nichts zu tun habe. Nicht nur sei Demokratie ein griechisches, dem Islam fremdes Prinzip. Sie sei auch eine gigantische Lüge, denn sie sei das System, in dessen Namen der Westen die islamische Welt beherrsche. Zudem sei sie das Feigenblatt eines ungezügelten Liberalismus, der all jene individuellen Freiheiten blühen lasse, die die Gesellschaft zersetzten und in deren Namen sich die Frau zu allerlei unmoralischen Handlungen hinreißen lasse. Abgesehen davon habe in der Demokratie die Ökonomie den Vorrang vor der Moral, so daß sich hier stets die Kapitalisten durchsetzen würden. All das sei im islamischen Staat anders, da es in ihm nicht demokratisch, sondern „gerechtigkeitskonform“ (*‘adlī*) zugehe. Hier gebe es Parteien (*aḥzāb*), eine Verfassung (*dustūr*), ein Parlament (*mağlis li-š-šūrā* bzw. *mağlis li-l-umma*) sowie ein in freien und allgemeinen Wahlen zu bestimmendes Staatsoberhaupt (*imām*, *amīr al-mu‘minīn* oder *ḫalīfa*), das etwa alle vier Jahre neu zu bestimmen sei und für das die klassischen Bedingungen eines Kalifen gälten: muslimisch, männlich, volljährig, gerecht, frei, qualifiziert, mutig, zur eigenen Rechtsfindung in der Lage sowie körperlich und geistig gesund. Die beiden ersten und heute vor dem Hintergrund westlicher Ideen umstrittensten Bedingungen werden von Diyāb gesondert verteidigt: Wie das demokratische System nur Demokraten, lasse das islamische System eben nur Muslime an die Macht; und die Frau sei eben von Natur aus Mutter, weshalb sie im Islam von der schweren Verantwortung der Herrschaft befreit sei. Im übrigen gehe es in den sogenannten Demokratien ja ohnehin nur noch um die egoistische Jagd nach Posten, Einfluß und Ruhm,

¹⁵¹ Ebd. S. 125-26.

¹⁵² Die zwei folgenden Absätze schöpfen aus Diyābs Beitrag im Internet: „*as-Sulṭa wa-l-ḥukm wa-l-mu‘taẓila*“ sowie aus meinem Gespräch mit dem Autor.

während dem islamischen Herrscher echte Verantwortung für das diesseitige wie jenseitige Wohl der Bürger abverlangt werde. Im Idealfall hebe der islamische Staat die Grenzen der mehrheitlich von Muslimen bewohnten Nationalstaaten auf, schließe also die gesamte Umma mit ein. In dem so entstehenden Gemeinwesen seien sowohl der Kapitalismus als auch die irrationale Seite der Religion gezügelt, denn nicht nur die großen Banken, auch die *riḡāl ad-dīn* würden abgeschafft. Anders als an-Nabhānī nimmt Diyāb an, daß in diesem Staat das auf Vernunft, Gerechtigkeit und Wissenschaftlichkeit fußende mu‘tazilitische Denken selbstverständlich die Führung inne habe. Dennoch herrsche umfassende Gedankenfreiheit, solange diese Gedanken nur den Prinzipien des Islam nicht zuwiderliefen.

Was Diyāb da mit Bezug auf die Mu‘tazila als islamisches Herrschaftsideal darstellt, unterscheidet sich deutlich von den ebenfalls mu‘tazilitisch begründeten Vorstellungen ‘Amāras. Zwar kann sich Diyāb mit den Aussagen des Ägypters zu großen Teilen identifizieren, jedoch hält er seine mitunter anzutreffende positive Verwendung des Demokratie-Begriffs für einen schweren Fehler. Anders als ‘Amāra greift Diyāb auf die klassische islamische bzw. mu‘tazilitische Kalifats-theorie nicht zurück, um eine repräsentative Form der Demokratie zu begründen. Vielmehr nimmt er, wie schon an-Nabhānī, die Theorie wörtlich und fügt ihr einige aus dem westlichen politischen Lexikon entnommene Praktiken wie Parteienbildung und Wahl hinzu. Wie wenig diese Anleihen den Kern seines politischen Denkens tangieren, zeigt sich in Diyābs regelmäßigen Verweisen auf alte patriarchalische Herrschaftsvorstellungen. Da ist die Rede vom Herrscher als Hirten (*ra‘ī*), der seine Herde (*ra‘īya*) schütze und leite, und da heißt es, das ideale Staatsoberhaupt erfülle die Bedürfnisse der Bevölkerung aus Güte und Rechtschaffenheit, weil es im ehrlichen Glauben an Gott die schwere und verantwortungsvolle Aufgabe der Herrschaft übernommen habe. Während in der Demokratie mit ihrem Prinzip der Machtzirkulation immer bloß Personen, nie aber die Methoden der Herrschaft ausgetauscht würden, fuße die Macht im Islam auf dem Grundsatz des rechten Handelns (*ṣiḥḥat al-‘amal*). Daher seien auch Prinzipien wie Liberalität und Menschenrechte überflüssige ideologische Konstrukte des Westens, der sich unter Verweis auf sie herausnehme, den Muslimen Lektionen in Sachen Menschlichkeit und Toleranz zu erteilen, während seine eigenen doppelten Maßstäbe auf diesen Gebieten ins Auge sprängen:

Denken ist kein abstrakter Zustand, denn die Abstraktion des Denkens tötet dasselbe. Zu den die Umma tötenden Abstraktionen zählt ihre Idee,

daß die Renaissance des Westens das legitime Kind der Demokratie, des Liberalismus und der Menschenrechte sei und daß, wer danach strebe, eine Renaissance herbeizuführen, Demokratie, Liberalismus und Menschenrechte importieren müsse. Diese Abstraktion hat das Ziel, das Ich vor die Wahl zu stellen: Demokratie oder Diktatur? Liberalismus oder Unterdrückung? Menschenrechte oder Abwesenheit von Menschenrechten? Dabei hat die Gleichung keineswegs diese Form. Die nicht-abstrakte Frage lautet: Wenn Demokratie die Herrschaft des Volkes ist, was sind dann die Mechanismen der Herrschaft des Volkes? Was bleibt dem Volk, nachdem es die Mechanismen der Demokratie verstanden hat? Dieselbe Frage stellt sich auch bezüglich Liberalismus und Menschenrechten: Gehört es etwa zu den Erfordernissen der Menschenrechte, daß der Irak einem Embargo unterworfen und der Tod Yitzhak Rabins und Lady Dianas auf diese Art und Weise feierlich begangen wird?¹⁵³

Obwohl Diyāb, wie in diesem Zitat, den Jargon arabischer Intellektueller zu imitieren versucht, sind seine Ausführungen alles andere als analytisch präzise. Es überwiegen plakative Rhetorik und dualistisches Behaupten. Deutlich zeigt das ein an prominenter Stelle seiner Website stehender „Aufruf an alle Muslime“, in dem Diyāb die „Unterdrückten der Erde“ (*al-mustaḍ‘afūna fi l-arḍ*), die „einfachen Mitglieder der Umma“ (*al-busaṭā’ min hādihī l-umma*) sowie die „naiven, herzensguten Gottesdiener“ (*as-sāḍigūn at-ṭayyibūn al-‘ābidūn*) beschwört, zu erwachen: Es drohe das Ende der Umma! Kultur, Identität und Existenz der Muslime seien durch ihre westlichen wie jüdischen Feinde aufs Schärfste bedroht. Die eigenen Regierungen seien Werkzeuge der Feinde und daher Feinde des Volkes. Aber selbst von den islamistischen Bewegungen sowie von den Gelehrten und Predigern sei nichts zu erwarten, denn sie seien nur unwissende Propagandisten, die die Menschen verdummen würden (*du‘āt ḡahāla ḡuhalā’, yumārīsūna fi l-at-ṭaḡhīl*) und durch den Handel mit dem Islam Reichtum und Einfluß anstrebten. Da all diesen Personen nicht zu trauen sei, bleibe es den Unterdrückten selbst überlassen, den Lauf der Geschichte zu ändern, und zwar von der westlichen Beherrschung der Welt hin zur internationalen Vorherrschaft des Islam. Das hierfür die Voraussetzung darstellende Bewußtsein gründe auf den Komponenten *tauḥīd* und *‘adl*. Nur durch sie sei die schon zu lange angestrebte und schon zu oft gescheiterte Renaissance der islamischen Kultur zu erreichen. Ziel allen Strebens sei der islamische

¹⁵³ Aus Diyābs Beitrag im Internet: „*as-Sulṭa wa-l-ḥukm wa-l-mu‘taẓila*“.

Staat, der die Zersplitterung der Muslime beende. Bis dahin stünden sich Unterdrücker und Unterdrückte, Gläubige und Ungläubige, Treue und Verräter gegenüber. Erst wenn letztere Gruppe durch die Kraft des Glaubens und das Prinzip des *amr bi-l-ma'rūf wa-n-nahy 'an al-munkar* besiegt sei, kehrten Gerechtigkeit, Wissenschaft und Einsicht ein. Der Opportunismus der Individuen werde abgelöst von Gemeinschaftsgeist, die unmoralische, materialistische Kultur des Westens verliere an Einfluß, und das „Reich des Bösen“, also die USA samt ihren Helfern, werde zerschlagen. Die Sache sei so dringend wie ernst, und den Muslimen bleibe nur noch die Wahl zwischen Untergang und völliger Abhängigkeit auf der einen Seite und dem Weg von *tauhīd* und *'adl* auf der anderen.¹⁵⁴

Ähnlich einfach und plakativ ist *Ḍiyābs* Geschichtsbild. So liefert ein Beitrag von ihm über die Geschichte des *kalām* eine Mischung aus Halbwissen und Eigenwilligkeiten, die mehr auf spontanen Eingebungen zu beruhen scheinen als auf planmäßiger Forschung und geordnetem Nachdenken. Deutlicher als die meisten arabischen Autoren zieht *Ḍiyāb* hier eine Trennlinie zwischen *kalām* und Philosophie: Beide hätten miteinander aber auch gar nichts zu tun, denn der *kalām* sei lange vor dem Eindringen der Philosophie in die islamische Welt entstanden, und beide unterschieden sich in Methode und Fragestellung vollkommen. Kritisiert wird an-Nabhānī, der die Mu'tazila für ihre Offenheit gegenüber der Philosophie gerügt hatte, und der Vorwurf wird, freilich ohne näheren Beleg, an die Aš'arīya weitergegeben: In Wahrheit sei es die Mu'tazila gewesen, die einen Schutzwall gegen das Eindringen griechischer Vorstellungen errichtet habe, und dieser sei erst eingestürzt, als die Schule mit Gewalt aus dem islamischen Geistesleben hinausgedrängt worden sei. Die nun auf den Plan tretende Aš'arīya habe philosophischen Ideen angehangen, ohne sich über deren wahre Bedeutung im Klaren zu sein. Der somit ungehindert eindringenden Philosophie habe es an Lebendigkeit, Klarheit und Gesetzescharakter gefehlt, weshalb aus dem einst dynamischen *kalām* die verknöcherte Disziplin der Kommentare, Superkommentare und Glossen geworden sei, die die Muslime in Tiefschlaf versetzt habe. Nur über die Wiederbelebung

¹⁵⁴ Nach *Ḍiyābs* Beitrag im Internet: „*Nidā' ilā kull al-muslimīn*“. In eine ähnliche Richtung weist auch sein Beitrag: „*al-Mu'tazila limādā l-ān?*“

der Kalāmwissenschaft bzw. der „Wissenschaft des Denkens“ (*‘ilm at-tafkīr*) sei die Stärke, Identität, Einheit und internationale Reputation der Umma wiederherzustellen.¹⁵⁵

Diyābs Ablehnung der Aš‘arīya ist für einen Mann wie ihn mehr als ungewöhnlich. Er läßt keine Chance aus, die Aš‘ariten und die *ahl as-sunna wa-l-ğamā‘a* für die katastrophale Lage der islamischen Welt verantwortlich zu machen.¹⁵⁶ Seine aus unterschiedlichen Quellen angelesene Kritik ist dabei meist unfundiert und weit überzogen. In erster Linie dient sie dem Ziel, die als Vorbild adoptierte Mu‘tazila gegen sämtliche Einwände und Zweifel zu verteidigen. So hält Diyāb es für erwiesen, daß die Schule mit Ausnahme des Oberrichters Ibn Abī Du‘ād mit der *miḥna* nicht das Geringste zu tun hatte.¹⁵⁷ Und er dreht, genau wie Murūwa und ‘Amāra, den Begriff der *miḥna* zugunsten der Mu‘tazila um, die ihm zufolge „einer *miḥna* nach der anderen“ ausgesetzt gewesen sei.¹⁵⁸ Den aš‘aritischen *ahl as-sunna wa-l-ğamā‘a* unterstellt er, im Schulterschuß mit den Mächtigen die Mu‘taziliten samt ihrer Anhängerschaft (*‘āmmatuhum*) ermordet zu haben.¹⁵⁹ Während sich Diyāb auf dieser historischen Ebene als vehementer Fürsprecher der Mu‘tazila präsentiert, findet man bei ihm auf inhaltlicher Ebene keine nennenswerten Neuformulierungen, denn er weist in der Regel alles Aš‘aritische rundum zurück und schließt sich allem Mu‘tazilitischen unhinterfragt an, so auch der Theorie der Erschaffenheit des Koran.¹⁶⁰ Eine Eigenleistung scheint jedoch zu sein, aus dem Begriff „Gerechtigkeit“ (*‘adl*) das Attribut *‘adlī* hergeleitet zu haben, das den islamischen Staat im Gegensatz zu seinem demokratischen Gegenüber charakterisiere.

Als Theoretiker hat Diyāb also keinen hohen Stellenwert. Auf der Suche nach Alternativen zum Weltbild der von ihm auch nach seiner mu‘tazilitischen Wende in ihren zentralen Forderungen unterstützten *Ḥizb at-tahrīr* ist er auf den pro-mu‘tazilitischen Diskurs einiger

¹⁵⁵ Nach Diyābs Beitrag im Internet: „*‘Ilm al-kalām*“. Zur Kritik an an-Nabhānī vgl. ders. 1995, S. 187-91.

¹⁵⁶ Vgl. ebd., S. 16-17.

¹⁵⁷ Siehe Diyābs Beitrag im Internet „*Ra‘y fī l-miḥna*“. Er bezieht sich hier auf den ebenfalls in Jordanien tätigen Fahmī Ġad‘ān, der, wie unten gezeigt, die Verantwortung der Schule für die *miḥna* in Frage stellt.

¹⁵⁸ Ders. 1995, S. 207. Vgl. oben, S. 257, 321-22.

¹⁵⁹ Ebd., S. 194.

¹⁶⁰ Siehe z.B. gegen Ende seines „*Nidā’ ilā kull al-muslimīn*“ im Internet.

moderner arabischer Autoren gestoßen, aus dem er seine eigenen überraschenden Schlüsse gezogen hat. So ist sein Weltbild eine seltsame Mischung aus konservativ-islamischen Gesellschaftsvorstellungen, Versatzstücken des Mu‘tazilismus, revolutionären Umsturzträumen, einer Abneigung gegen alle einflußreichen und etablierten Gruppen innerhalb der islamistischen Szene, islamischem Revanchismus gegenüber dem Westen, Antikapitalismus und Antinationalismus. In diesem Patchwork, das Diyāb auch über das moderne Forum Internet zu verbreiten sucht, scheinen viele der vertrauten ideologischen Muster außer Kraft gesetzt, was als Zeichen der Zeit vielleicht nicht ohne Bedeutung ist. Allerdings spricht wenig dafür, Diyābs Bemühungen um die Begründung einer breiteren mu‘tazilitischen Bewegung, die als Allheilmittel für die politischen und gesellschaftlichen Probleme der islamischen Welt imaginiert wird, einen größeren Einfluß oder Erfolg vorherzusagen.

Bedeutend ist Diyāb insofern vor allem vor dem Hintergrund seiner Partei. Innerhalb einer politischen Strömung, die stark auf ideologische Einheitlichkeit bedacht ist, auf solch radikale Weise aus der Parteilinie ausgeschert zu sein, ist eine vielleicht nicht zu unterschätzende Leistung. Der Entschluß dazu mag von Diyābs Einsicht in die praktischen Schwächen der von ihm unterstützten Bewegung stärker beeinflußt gewesen sein als von seiner Durchdringung der auf dem Ideologiemarkt kursierenden Konzepte. Denn obwohl er darauf pocht, daß das Scheitern der Ḥizb at-tahrīr vor allem auf ihren aś‘aristischen Ansatz zurückgeht,¹⁶¹ gibt es kritische Aussagen von ihm, die eindeutig das Verhalten der Partei und ihrer Führung betreffen und nicht das von ihr vertretene Weltbild: Der Partei sei es nicht gelungen, die Öffentlichkeit anzusprechen, regionale Beziehungen aufzubauen, Standhaftigkeit in der Sache zu beweisen und so die Führung der Menschen zu übernehmen. In den Parteiapparaten mangle es an einem Mindestmaß von Intellektualität, weshalb die öffentliche Diskussion gefürchtet werde. Von der Parteispitze bekomme man nichts als oberflächliches Lob auf den Islam und die Partei sowie auf einige ihrer Führer zu hören. Die Ḥizb at-tahrīr habe keine Erfahrung auf dem Gebiet der Parteiarbeit und keine Ahnung von der Natur der Mission (*da‘wa*) innerhalb der Gesellschaft. Sie

¹⁶¹ Nach meinem Gespräch mit dem Autor. Vgl. ders. 1995, S. 10-11, 16-17, 21-25.

habe ihr Selbstvertrauen verloren und drehe sich nur noch um sich selbst sowie um den kleinen Kreis ihrer Anhänger, denen es ihrerseits am nötigen Bewußtsein mangle. Sie hegten den mageren Wunsch nach Einführung des Kalifatsstaates und interpretierten ansonsten alle größeren Geschehnisse in der Welt nach dem Grundsatz, daß es sich hier um eine Auseinandersetzung zwischen den USA und Großbritannien handle (sic), selbst wenn beide, wie im zweiten Golfkrieg geschehen, kooperierten.¹⁶² Sowohl nach innen als auch nach außen stehe die Partei daher vor einer Niederlage.¹⁶³

Diyābs Abrechnung mit der Ḥizb at-tahrīr stößt bei deren Führung auf wenig Gegenliebe. Er berichtet von Einwänden, die sich nicht nur auf den Inhalt, sondern auch auf die Form seiner Kritik bezögen.¹⁶⁴ Den Mund läßt er sich dennoch nicht verbieten, und so tingelt er weiter von Kulturveranstaltung zu Kulturveranstaltung, um auf die Möglichkeit aufmerksam zu machen, durch einen mu‘tazilitischen Ansatz die politischen Ziele der Islamischen Befreiungspartei zu erreichen. Der entschiedenste und rührigste Vorkämpfer mu‘tazilitischer Vorstellungen in der modernen arabischen Welt ist zugleich der kurioseste.

4. *Die literaturwissenschaftliche Koranexegese und die Mu‘tazila*

a) *Der islamische Offenbarungsbegriff sowie klassische und frühe moderne Formen muslimischer Koranexegese*

Während die in den letzten drei Abschnitten dieses Kapitels behandelten Zugangsweisen zum Mu‘tazilismus dessen Wert vornehmlich an seinem gesellschaftspolitischen, philosophischen und wissenschaftlichen Gehalt festmachten, geht es im folgenden Abschnitt in der Tat um ein zentrales theologisches Problem: um die Frage, wie der Mensch den Koran verstehen kann und soll, also um Textexegese und Hermeneutik. Anlaß und Hauptgegenstand des Abschnitts sind die Arbeiten des mehrfach erwähnten ägyptischen Literaturwissenschaftlers Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, vor allem seine Verbindung der sogenannten

¹⁶² Ebd., S. 19-20.

¹⁶³ Ebd., S. 29.

¹⁶⁴ Vgl. ebd., S. 18-26.

„literaturwissenschaftlichen Koranexegese“ in der Tradition ihres Begründers Amīn al-Ḥūlī mit mu‘tazilitisch und mystisch beeinflussten Theorien aus den Bereichen Linguistik und Koraninterpretation auf der einen Seite sowie mit modernen sprachwissenschaftlichen Theorien auf der anderen. Ist die gesellschaftspolitische Natur von Abū Zaid’s Diskurs ebenfalls offensichtlich und sagt man auch seinen Vorläufern im Kreis um al-Ḥūlī nach, mehr an literarischen und philologischen als an religiösen Fragen interessiert gewesen zu sein,¹ sind die in diesem Abschnitt diskutierten Ideen dennoch von weit größerer theologischer Relevanz als die oben vorgestellten Ausführungen liberaler, marxistischer und islamistischer Autoren. Das zeigt schon ein Blick auf die Hintergründe, vor denen sich das Denken der al-Ḥūlī-Schule vollzieht: die klassischen und wichtigsten modernen Formen des muslimischen Umgangs mit dem Koran.

Die Sicht klassischer Muslime auf den Koran und ihre Exegemethoden betreffend müssen einige Andeutungen genügen.² Als das laut allgemeiner muslimischer Überzeugung von Muḥammad vom Engel Gabriel empfangene und von den ersten Muslimen exakt überlieferte Gotteswort hatte der Koran samt seiner Verehrung schon immer den herausragenden Platz im religiösen Bewußtsein sowie im Kult der Muslime. Religionswissenschaftler vergleichen den Status des Koran im Islam oft mit dem von Jesus im Christentum: So wie Gott den Christen zufolge in Jesus Fleisch geworden sei, habe er sich den Muslimen zufolge im Koran als Text geoffenbart, weshalb der Mensch im Umgang mit ihm Gott unmittelbar gegenüberstehe.³ Für Muslime steht fest, was der Koran selbst regelmäßig betont: Es ist Gott, der in ihm spricht. Über den christlichen Glauben an die wörtliche Inspiriertheit der Bibel, womit dieser Gedanke gerne

¹ Jansen 1974, S. 71; Speicher 1997, S. 5, Fn. 10.

² Zum Thema siehe Goldziher 1920; Gätje 1971; John Wansbrough: *Qur’anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford 1977; Claude Gilliot: *Exégèse, langue, et théologie en Islam: l’exégèse coranique de Ṭabarī (m. 311/923)*, Paris 1990; die Arbeiten von Jane Dammen McAuliffe; Andrew Rippin: „Tafsīr“, in: EI², Bd. 10, 2000, S. 83-88; I. Poonawala: „Ta’wīl“, ebd., S. 390-92; Claude Gilliot: „Exegesis of the Qur’ān: Classical and Medieval“, in: EQ, Bd. 2, 2002, S. 99-124.

³ Siehe z.B. Wilfried Cantwell Smith: „Some Similarities and Differences between Christianity and Islam: An Essay in Comparative Religion“, in: *The World of Islam: Studies in Honour of Philip K. Hitti*, hg. von James Kritzeck und R. Bayly Winder, London 1959, S. 47-59, hier S. 52; für weitere Verweise siehe Kermani 1996, S. 63, Fn. 89; van Ess 1991-97, Bd. 4, S. 604, Fn. 1.

verglichen wird, geht die muslimische Vorstellung deutlich hinaus. Die christliche Idee der Verbalinspiration entstand vor dem Hintergrund der offensichtlichen Autorschaft der Personen, die für die Niederschrift des uneinheitlichen Korpus des Alten Testaments und der mit widersprüchlichen Angaben aufwartenden Evangelien verantwortlich waren. Mußte man hier der Tatsache Rechnung tragen, daß die historische Situation und die Persönlichkeit der biblischen Autoren in die Texte Eingang gefunden hatten, kannte der Koran immer nur einen Propheten, eine historische Rahmensituation und eine klare Eigencharakterisierung als „Rede Gottes“ (*kalām Allāh*). Die Differenzen über die Frage, was darunter genau zu verstehen sei, änderten nichts daran, daß Muḥammad nie als Autor des Koran, sondern stets als das Medium verstanden wurde, über das sich Gott an die Menschen gerichtet hatte.⁴ Als Beleg für die göttliche Natur des Koran setzte sich der Hinweis auf seinen unnachahmlichen „Wundercharakter“ (*ī ḡāz*) durch, womit in der Regel die einmalige Schönheit und vielgestaltige Aussagekraft der in ihm verwendeten Formulierungen gemeint ist. Zudem wurde es üblich, in der Tatsache, daß ein, so heißt es, des Lesens und Schreibens nicht mächtiger (*ummī*) Mensch wie Muḥammad mit so unübertrefflichen Versen wie den koranischen auftrat, das seine Prophetie bestätigende Wunder (*mu‘ḡīza*) zu sehen.

Dieses Offenbarungsverständnis hatte eine Reihe theologischer und hermeneutischer Konsequenzen, die unter anderem mit der Frage nach dem metaphysischen Status des Koran und der seines möglichen historischen Verständnisses zu tun haben. Auch hier wird mitunter der Vergleich zu christlichen Theorien über die Natur Jesu gezogen: So wie die einen seine göttliche und die anderen seine menschliche Natur in den Mittelpunkt stellten, sprächen sich im Islam die einen für die Ewigkeit des Koran und die anderen für seine Erschaffenheit aus. Obwohl diese Debatten je eigene historische Hintergründe hatten, betreffen beide das Verhältnis zwischen den mit Jesus bzw. dem Koran zusammenhängenden ewigen, allgemeingültigen und transzendenten Aspekten auf der einen Seite sowie ihren historischen, relativen und immanenten Aspekten auf der anderen. Diese Parallele war auch al-Ma‘mūn bewußt, der in der *miḥna* sei-

⁴ Vgl. Josef van Ess: „Verbal Inspiration? Language and Revelation in Classical Islamic Theology“, in: *The Qur‘an as Text*, hg. von Stefan Wild, Leiden 1996, S. 177-94.

nen Gegnern vorwarf, durch ihre Leugnung der Erschaffenheit des Koran ähnlich wie die trinitätsgläubigen Christen das Prinzip der Einzigartigkeit Gottes zu verletzen. Für den Koran ergeben sich aus der entsprechenden Debatte die Fragen: Wenn er ewig ist, sein Wortlaut also schon vor der Offenbarung feststand, wie es vor allem die Ḥanbaliten und in ihrer Nachfolge verschiedene, meist konservative Richtungen vertraten, sind die in ihm getroffenen Urteile und Anweisungen dann von ewiger Gültigkeit, so daß man sich an sie auf möglichst wortgetreue Weise sowie unabhängig von Ort und Zeit ihrer Offenbarung zu halten hat? Und wenn er erschaffen ist, wie es schon die Ġahmīya und zeitweise wohl auch Abū Ḥanīfa, nach ihnen aber besonders prononciert vor allem die Mu'tazila vertrat, heißt das dann, daß in ihn ein historisches Element Eingang gefunden hat, das man abzuziehen hat, wenn man sich der darin niedergelegten überzeitlichen Werte und Gebote gewahr werden will?

Die konservativen Richtungen des Islam schlossen sich der Idee des ewigen, unerschaffenen Koran an, was sie unter anderem mit dem Hinweis auf die in Vers 85/22 genannte „wohlverwahrte Tafel“ (*al-lauh al-mahfūz*) begründeten, von der sie meinten, daß auf ihr der koranische Wortlaut von allem Anfang her verzeichnet sei. Ebenso wurde es üblich, in der in Vers 43/4 erwähnten „Urschrift“ (*umm al-kitāb*) ein bei Gott verwahrtes Buch zu sehen, aus dem sämtliche Offenbarungsbücher Auszüge darstellten. Obwohl die Idee eines zwar schrittweise herabgesandten, in seiner endgültigen Gestalt jedoch vorgefertigten Textes nahelegt, daß bei dem Versuch, ihn zu verstehen, der Verlauf seiner Herabsendung irrelevant ist, war den klassischen muslimischen Exegeten die Frage nach der zeitlichen Einordnung seiner Verse und Suren nicht fremd. So unterschieden sie zwischen den vor der *hiġra* Muḥammads geoffenbarten „mekkanischen“ und den danach geoffenbarten „medinensischen“ Suren. Zusätzlich fragten sie für jeden Vers bzw. jede Verspassage nach den „Gründen der Herabsendung“ (*asbāb an-nuzūl*), das heißt den Ereignissen, die der jeweiligen Einzeloffenbarung vorausgegangen waren und die in ihrer Eigenschaft als innerweltliche Offenbarungsanlässe das Verständnis der betreffenden Stellen fördern könnten. Auch die Trennung von „Abrogierendem und Abrogiertem“ (*nāsikh wa-mansūkh*) – koranischen Bestimmungen zu einem bestimmten Thema, die durch ihr Herabkommen bestimmte andere, zu einem früheren Zeitpunkt geoffenbarte und inhaltlich abweichende Bestimmungen zum selben Thema aufheben, und den so aufgehobenen Bestimmungen selbst – ist undenkbar

ohne ein zumindest rudimentäres Bewußtsein für die Bedeutung der chronologischen Abfolge des Offenbarungsprozesses und die daraus folgende historische Relativität einzelner Aussagen. Man ginge jedoch zu weit, würde man behaupten, daß sich die klassische muslimische Theologie systematisch mit der Frage auseinandergesetzt hätte, welches metaphysische Verhältnis zwischen der Präexistenz des Korantextes und der Historizität seiner Herabsendung besteht und welche Konsequenzen dieses Verhältnis für die angenommene überzeitliche Gültigkeit der koranischen Bestimmungen hat. Ansätze in diese Richtung gab es, sie blieben jedoch Ausnahmeerscheinung und hatten wenig Einfluß auf den konservativen Hauptstrom der Theologie.⁵ Und selbst von der Theorie der Erschaffenheit des Koran muß gesagt werden, daß mit ihr nicht eine historische Relativierung der Offenbarung erreicht werden sollte. Die Ansichten der Mu‘tazila auf diesem Gebiet sind Teil ihrer Attributenlehre, in der sie dem *tauḥīd*, also der Betonung, daß Gott das einzige präexistente Wesen im Universum sei, Priorität einräumten. Mit der Erschaffenheit des Koran meinten sie nicht „erst mit der Offenbarung zu einem bestimmten Zeitpunkt auf der Arabischen Halbinsel in die Existenz tretend, sondern: geschaffen im Sinne der Kontingenz“.⁶

Wichtiger als diese theoretischen Erwägungen war für Muslime meist die Frage, was mit den koranischen Geschichten, Ankündigungen und Anweisungen gemeint sei. Vers für Vers wollte man wissen, was eine Stelle genau aussagt. Vers für Vers gingen auch die klassischen Koranexegeten, die *mufasssīrūn*, vor, deren den Koran systematisch durchschreitende Vorgehensweise man die „verbundene“ bzw. „verkettete“ Form der Exegese (*tafsīr musalsal*) nennt. Nicht nur die große Mehrzahl der klassischen Kommentare folgt diesem Prinzip, sondern bis ins 20. Jh. hinein ist dies die von muslimischen Kommentatoren bevorzugte Art, den Koran zu erklären. Johannes

⁵ An Autoren, deren Ideen „solche Entwicklungen hätten in Gang bringen können“, nennt Rotraud Wielandt die Philosophen al-Fārābī und Ibn Sīnā. Tatsächliche „Ansätze zu einer historisch relativierenden Betrachtung des Koran“ sieht sie bei dem Historiker al-Muṭahhar Ibn Ṭāhir al-Maqdisī (lebte im 4./10. Jh.), dem aš‘arischen Theologen al-Bāqillānī (st. 403/1013) und dem mālikitischen Juristen Abū Ishāq Ibrāhīm aš-Šāṭibī (st. 790/1388). Ihre Überlegungen hätten aber nichts an der Tatsache geändert, daß „der Glaube an die Maßgeblichkeit aller nicht abrogierten koranischen Aussagen (...) im ganzen unangefochten“ blieb. Wielandt 1971, S. 43-45.

⁶ Van Ess 1991-97, Bd. 4, S. 626.

J. G. Jansen zählt in seiner Studie „The Interpretation of the Koran in Modern Egypt“ allein 17 nach 1900 in Ägypten entstandene derartige Kommentare auf.⁷ Besagte Methode erlaubt dem Leser, dem Kommentar auf dieselbe Weise zu folgen, auf die er auch den Koran liest, und sie garantiert Vollständigkeit wie schnelle Auffindbarkeit der jeweiligen Erläuterungen. Nachteil der Methode ist jedoch, daß sie die Kommentare nicht nur sehr lang und unhandlich macht, sondern auch wenig Raum läßt für übergreifende methodologische oder hermeneutische Überlegungen sowie für Gesamtbeurteilungen dessen, was der Koran zu bestimmten Themen aussagen will. Das ist um so gravierender, als der Koran weder über eine chronologische Erzählweise noch über eine klare inhaltliche Ordnung verfügt.

Grundlage jedes anspruchsvollen Kommentars ist die profunde Kenntnis seines Autors um die Regeln der arabischen Grammatik und die Details der arabischen Lexikographie. Sprachwissenschaft, wie sie in diesem Abschnitt von Bedeutung ist, war den Kommentatoren daher schon immer Propädeutikum ihrer Arbeit. Davon abgesehen kennt die Koranexegese aber unterschiedliche Tendenzen: „Different *mufassirūn* have different concerns and goals, and this is reflected in the relative weight they put upon elements such as history, grammar, semantics, law, theology, or folklore.“⁸ Was die theologischen Zugehörigkeiten der Kommentatoren angeht, so treten sie nicht zuletzt in der Auslegung bestimmter neuralgischer Verse zutage. So mußten sich die Gegner des Anthropomorphismus mit einer Reihe von Versen auseinandersetzen, in denen Gott als auf einem Thron sitzend (z.B. 2/255, 7/54) sowie über Hände (z.B. 38/75, 48/10), Augen (z.B. 23/27, 52/48) und ein Angesicht (z.B. 55/27) verfügend dargestellt wird. In ihrer Ablehnung des wörtlichen Verständnisses solcher Aussagen konnten sich die Vertreter der göttlichen Transzendenz unter anderem auf Vers 42/11 berufen, dem zufolge „nichts ist wie er“. Die Ablehner einer Gottesschau sahen sich durch Verse wie 6/103 und 7/143 bestätigt, in denen von der Unmöglichkeit die Rede ist, Gott mit Blicken zu erreichen. Die Gegenseite fand das entsprechende Argument in Vers 75/22-23. Ähnlich ist es mit der Frage der menschlichen Taten, in der sich der Koran in Richtung Prädestination (z.B. 6/125, 14/27, 39/23, 45/23),

⁷ Jansen 1974, S. 13.

⁸ Andrew Rippin: „Tafsīr“, in: EI², Bd. 10, 2000, S. 83-88, hier S. 84.

Autonomie des Handelns (z.B. 18/29) und *kasb*-Theorie (z.B. 2/281, 14/51) auslegen läßt. Auch in der Frage, ob der Koran erschaffen (43/3) oder ewig (85/22) ist, ob im Jenseits Fürsprache für einen Sünder eingelegt werden kann (z.B. 2/48, 2/254) oder nicht (z.B. 2/255, 19/87), ob Gott am Gerichtstag seine Drohung wahr macht und die Sünder auf ewig ins Höllenfeuer eingehen läßt (z.B. 4/14, 32/20) oder ob er bereit ist zur Vergebung (z.B. 9/118), stand man vor Aussagen, die als Bestätigung des eigenen Standpunkts begriffen werden konnten oder mit diesem auf argumentative Weise in Übereinstimmung gebracht werden mußten.

Bei der Bewältigung dieser Aufgabe half den *mufassirūn* die im Koran selbst niedergelegte Trennung zwischen „eindeutigen“ (*muhkam*) und „mehrdeutigen“ (*mutašābih*) Versen. In der Regel wurde die entsprechende Stelle (3/7) so verstanden, daß ein Teil des Koran ohne weitere Interpretation unmittelbar einsichtig ist und ein anderer einer erklärenden „Auslegung“ bedarf, um verstanden zu werden. Den Begriff *ta’wīl*, mit dem der Koran diese Auslegung hier bezeichnet, verwendete man in den ersten drei islamischen Jahrhunderten meist synonym zum Begriff *tafsīr*. Mit der Zeit entwickelte er sich aber zum Fachbegriff für die allegorische Form der Exegese. Im Gegensatz zum *tafsīr*, der vor allem auf das Äußere (*ẓāhir*) der Wortbedeutungen und die überlieferte Situation der Offenbarung abhebt, ist das Ziel des *ta’wīl*, den im Inneren (*bāṭin*) der koranischen Formulierungen verborgenen Sinn zu ergründen. Da die allegorische Lesart des Koran zu einer Vielzahl sehr unterschiedlicher Auslegungen führte, war sie den meist konservativen Vertretern der Tradition, für die die Überlieferung dem Vernunftgebrauch als Erkenntnisquelle vorzuziehen war, oft suspekt. Geschätzt wurde der *ta’wīl* hingegen besonders von Schiiten, Ismā‘īliten und Sufis, die ihn als esoterisches Gegenstück zum *tafsīr* betrachteten und mit ihm verdeckte Bedeutungsebenen des Textes freizulegen suchten.⁹ Ein wichtiges Mittel dabei war die

⁹ Anhänger und Gegner des *ta’wīl* vertraten unterschiedliche Lesarten des genannten Verses, der über die *mutašābihāt* sagt: *wa-mā ya‘lamu ta’wīlahū illā llāhu wa-r-rāsikhūna fi l-‘ilmi yaqūlūna āmannā bihī kullun min ‘indi rabbīnā*. Unterschiedliche Pausensetzung führt hier zu unterschiedlichen Bedeutungen: Gegner der allegorischen Koranlektüre verstanden den Vers so: „Und seine Deutung (*ta’wīl*) [d.h. die Deutung des *mutašābih* des Koran] kennt niemand außer Gott. Und die Grundfesten im Wissen sagen: Wir glauben daran; alles [im Koran] stammt von unserem Herrn.“ Fürsprecher des *ta’wīl* verstanden so: „Und seine Deutung kennt niemand außer Gott und den Grundfesten im Wissen. Sie sagen: Wir glauben daran; alles [im Koran] stammt

Annahme, daß sich der Koran stellenweise einer metaphorischen Ausdrucksweise (*mağāz*) bediene, deren tiefere Wahrheit sich durch Entschlüsselung der verwendeten sprachlichen Bilder erschließe. Hinweise auf den *mağāz* des Koran dienten den Exegeten zudem dazu, ihre dogmatischen Positionen mit dem äußeren Wortlaut des Koran in Einklang zu bringen. Bei der Mu‘tazila kam das etwa im Fall der erwähnten Anthropomorphismen zum Tragen. An mu‘tazilitisch orientierten Autoren, die sich um die Entwicklung der *mağāz*-Theorie verdient gemacht haben, sind insbesondere die Sprachwissenschaftler und Philologen Abū Zakarīyā’ Yaḥyā Ibn Ziyād al-Farrā’ (st. 207/822), ‘Alī Ibn ‘Īsā ar-Rummānī (st. 384/994) und Abū Ya‘qūb Yūsuf Ibn Abī Bakr as-Sakkākī (st. 626/1221) zu nennen. Doch auch die exegetischen Werke von Sunniten wie Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (st. 606/1209) und dem einflußreichen Koranwissenschaftler Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (st. 911/1505) kommen ohne Bezüge auf den *mağāz* als zentrales koranisches Stilmittel nicht aus.

Mit dem Heraufkommen der westlich geprägten Moderne waren die klassischen Formen der Exegese aus muslimischer Sicht nicht überholt.¹⁰ Im Gegenteil sind die meisten modernen Korankommentare bis heute an klassischen Werken orientiert. Moderne *mufasssīrūn* bedienen sich ihrer ausführlich, wobei sie meist deren formale Charakteristika als einem Kommentar angemessen akzeptieren.¹¹ Trotz ihres konventionellen äußeren Erscheinungsbildes hat in der modernen *tafsīr*-Literatur aber eine inhaltliche Entwicklung stattgefunden, die mit den Problemen und Herausforderungen zu tun hat, denen sich die Muslime seit der Mitte des 19. Jhs. gegenübersehen. Als „initial date of *deliberate* modern Muslim Koran interpretation“¹² gilt das Jahr 1880, in dem der erste Band des auf Urdu verfaßten *tafsīr* Sayyid Aḥmad Ḥāns erschien, der das Werk während seiner Lebzeiten bis zur 17. Sure vorantreiben konnte. Weitere moderni-

von unserem Herrn.“ Vgl. Gätje 1971, S. 80-83, 304-5. Auch muslimische Philosophen belegten mit der zweiten Lesart ihre These, daß das Wissen der gebildeten Elite (*ḥāṣṣa*) mit den Inhalten der Offenbarung im Kern übereinstimme. Vgl. Léon Gauthier: *La théorie d’Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris 1909, S. 59-72.

¹⁰ Zur modernen Koranexegese siehe Goldziher 1920, S. 310-70; Baljon 1961; Wielandt 1971; Jansen 1974; Rotraud Wielandt: „Exegesis of the Qur‘ān: Early Modern and Contemporary“, in: EQ, Bd. 2, 2002, S. 124-42.

¹¹ Vgl. Jansen 1974, S. 6-7, 13, 17.

¹² Baljon 1961, S. 4.

stische Exegeten im indo-pakistanischen Raum sind Abū l-Kalām Āzād, Muḥammad ‘Ināyatallāh Ḥān „al-Mašriqī“ und Ġulām Aḥmad Parwēz.¹³ Reformistischen Kreisen diente der von ‘Abduh begonnene und von Riḍā fortgesetzte *Tafsīr al-Manār*, der ab 1900 in Serie erschien, als Wegweiser.¹⁴ Im islamistischen Lager liest man dagegen bis heute den zwischen 1952 und 1965 erschienenen Kommentar *Fī zīlāl al-qur’ān* Sayyid Quṭbs.¹⁵

Bei allen inhaltlichen Unterschieden ist eine Gemeinsamkeit dieser Werke die Suche nach einem zeitgemäßen Zugang zum koranischen Text. Dieses Bestreben äußert sich aber weniger in weitgefaßten methodologischen oder hermeneutischen Reflexionen als in dem praktischen Versuch, den Koran zu Themen von moderner Relevanz sprechen zu lassen. Der islamische Reformismus hob hier nicht zuletzt auf die moralischen Aspekte der islamischen Lehre ab. So meint Baljon: „the most distinguishing feature of ‘Abduh’s Koran comments is his apparent desire to give moral lessons whenever the text affords an opportunity.“¹⁶ Die Angelegenheiten des modernen Lebens blieben auch danach zentraler Ausgangspunkt im Schaffen modernistischer Kommentatoren. So macht Jansen drei Perspektiven der modernen muslimischen Koranbetrachtung aus: die Beschäftigung mit Alltagsfragen diesseitiger Art, mit naturwissenschaftlichen Fragen und mit Philologie.¹⁷ Was die erste Perspektive betrifft, so kommt sie ohne systematische Neudefinition des Offenbarungskonzepts und der damit korrespondierenden Exegesemethoden aus. Bei dem Versuch, auf koranischer Basis zu gesellschaftspolitischen Fragen Stellung zu nehmen, genügt es, die eigene Ansicht an einem bestimmten Vers oder einer Reihe von Versen festzumachen und für alle abweichenden Verse entsprechende allegorische oder den äußeren Sinn anderwärtig relativierende Erklärungen zu finden. Fragen nach der überzeitlichen Geltung des Koran und der richtigen Art

¹³ Zu ihnen siehe Baljon 1961.

¹⁴ Siehe Adams 1933, S. 198–202, passim; Jacques Jomier: *Le commentaire coranique du Manār: tendances modernes de l’exégèse coranique en Égypte*, Paris 1954.

¹⁵ Siehe Olivier Carré: *Mystique et politique: lecture révolutionnaire du Coran par Sayyid Quṭb, frère musulman radical*, Paris 1984. Der frühe Quṭb war von dem in diesem Abschnitt vorgestellten literaturwissenschaftlichen Ansatz der Koranexegese beeinflusst, wovon zwei seiner Schriften zeugen: *at-Taṣwīr al-fannī fī l-qur’ān*, Kairo 1945; *Mašāhid al-qiyāma fī l-qur’ān*, Kairo 1947.

¹⁶ Baljon 1961, S. 5.

¹⁷ Jansen 1974, S. ix, 6.

seiner Exegese müssen hier nicht von Grund auf neu gestellt werden, sondern es reicht, im Repertoire der alten Antworten neu zu gewichten. Auch die zweite Perspektive, bekannt als „wissenschaftliche Exegese“ (*tafsīr ʿilmī*), hat zum Offenbarungsbegriff und in der Frage der koranischen Hermeneutik nichts wesentlich Neues zu sagen.¹⁸ Ziel ist hier, die Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaften als im Koran in ihren Grundzügen niedergelegt zu erweisen und den wissenschaftlichen Wahrheitsgehalt des Koran als zusätzlichen Beweis seines göttlichen Ursprungs herauszustellen. Das geschieht mitunter auf solch apologetische und auf das oberflächliche Erstaunen des halbgebildeten Publikums abzielende Art, daß der *tafsīr al-ʿilmī* sowohl von manchen Muslimen als auch von der Mehrzahl der westlichen Beobachter wenig ernst genommen wird. Jansen betont aber, daß es vor dem Hintergrund der mittelalterlichen Konflikte zwischen Naturwissenschaft und christlicher Kirche bemerkenswert sei, mit welcher Leichtigkeit Muslime davon zu überzeugen seien, daß Naturwissenschaft und Koran keine Gegensätze darstellten.¹⁹ Dazu komme, daß die „wissenschaftliche Exegese“ des Koran bisweilen – so im Werk des ägyptischen Kommentators Ṭanṭāwī Ġauharī (1862-1940), dessen *tafsīr* in Saudi-Arabien verboten wurde – mit einem Aufruf zur verstärkten Aneignung westlicher Naturwissenschaften einhergehe. Trotz seiner apologetischen Natur trage der *tafsīr al-ʿilmī* daher zu einer Öffnung gegenüber modernen Erkenntnismethoden bei.²⁰

b) *Die Frage mu'tazilitischer Bezüge in der „literaturwissenschaftlichen Koranexegese“ von Amīn al-Ḥūlī und seinen Schülern*

Die von Jansen zur „Philologie“ gezählte dritte Perspektive der modernen Koraninterpretation wird meist als „literaturwissenschaftliche Exegese“ (*tafsīr adabī*) bezeichnet. Sie hat im Gegensatz zu den beiden anderen Perspektiven auf theologischem wie metho-

¹⁸ Zur „wissenschaftlichen Exegese“ siehe Baljon 1961, S. 5-6, 88-98; Jansen 1974, S. 35-54.

¹⁹ Jansen 1974, S. 40.

²⁰ Ebd., S. 44-46. Zu Ġauharī siehe Martin Hartmann: „Schaich Ṭanṭāwī Dschauharī: Ein moderner ägyptischer Theolog und Naturfreund“, *Beiträge zur Kenntnis des Orients* 13 (1916), S. 54-82; Jacques Jomier: „Le cheikh Tantawi Jawhari (1862-1940) et son commentaire du Coran“, *MIDEO* 5 (1958), S. 115-74.

dologischem Gebiet recht bemerkenswerte neue Wege beschritten. Ihr theoretisches Fundament geht, wie erwähnt, auf Amīn al-Ḥūlī (1896-1967) zurück. Der Professor für Arabische Literaturwissenschaft der Ägyptischen Universität (der späteren Universität Kairo) entwarf in den 30er und 40er Jahren ein exegetisches Programm, das vor allem von westlichen Beobachtern als innovative Ausnahmeerscheinung in der modernen muslimischen Koranbetrachtung beschrieben wurde.²¹ Es geht von der Annahme aus, daß sich der Sinn des Koran dadurch erschließt, daß man ihn als literarischen Text betrachtet und mit Hilfe literaturwissenschaftlicher Methoden untersucht. Niedergelegt hat al-Ḥūlī dieses Programm in einem Aufsatz²² aus den frühen 30er Jahren. Er zeichnet den Koran als das bedeutendste „literarische“ Werk in arabischer Sprache überhaupt, dem aus diesem Grund mit denselben Methoden zu begegnen sei wie jedem anderen literarischen Werk auch.²³ Zu ihnen zählt al-Ḥūlī die konsequente und vorurteilsfreie Berücksichtigung der Entstehungsgeschichte des Textes sowie seines sprachlichen, geistigen und materiell-kulturellen Umfelds – eine Forderung, die das Tor zu einer historisch-wissenschaftlichen Betrachtung des Koran weit aufstößt. So verweist der Autor denn auch auf Nöldekes epochemachende Arbeit zur Geschichte des Koran, in der die Entwicklung des koranischen Textbestandes von der Offenbarung über die Sammlung bis zu den verschiedenen Redaktionen behandelt wird, und auf die historisch-kritische Erforschung anderer Heiliger Schriften wie der Bibel. Ja, er schreckt nicht davor zurück, von der nötigen Korrektur bzw. kritischen Edition des koranischen Textkorpus (*tahqīq an-naṣṣ*) zu sprechen²⁴ – ein Projekt, bei dem auch das Problem der Bedeutung vieler unverständlicher Ausdrücke, die von den klassischen

²¹ Jomier 1954, S. 40-44; Wielandt 1971, S. 139-40; Jansen 1974, S. 65-68; Wielandt 1996, S. 258; Kermani 1996, S. 16-18; Speicher 1997 (mit einer kommentierten Werkliste des Autors).

²² Er erschien zunächst als Kommentar zu dem Artikel von Carra de Vaux über *tafsīr* in der arabischen Übersetzung der *Encyclopedia of Islam*; Amīn al-Ḥūlī: „*at-Tafsīr*“, in: *Dā‘irat al-ma‘ārif al-islāmīya*, Kairo 1933, Bd. 5, S. 348-74. Er wurde später separat gedruckt als *at-Tafsīr: ma‘ālim ḥayātihī – manḥaḡuhū l-yaum*, Kairo (*Ġamā‘at al-kitāb*) 1944. Außerdem erschien er in al-Ḥūlīs Sammelwerk *Manāḥiḡ taḡdūd fī n-naḥw wa-l-balāḡa wa-t-tafsīr wa-l-adab*, Kairo (*Dār al-ma‘rifat*) 1961, S. 271-317. Es wurde 1995 als Bd. 10 der *A‘māl al-kāmila* neu aufgelegt, von wo ich zitiere.

²³ Ders. 1944, S. 229-31.

²⁴ Ebd., S. 234-36. Zu Nöldeke vgl. oben, S. 271-72.

Kommentatoren oft nur unzureichend erklärt werden konnten, neu aufzurollen sei.²⁵

So wichtig al-Ḥūlī's Forderung nach einer historischen Erforschung des Koran war: Nachhaltigere Einflüsse gingen von seiner Bestimmung des Verhältnisses zwischen dessen literarischem Stil und der damit intendierten Wirkung aus. Für den Literaturwissenschaftler al-Ḥūlī war der Koran in erster Linie ein sprachliches Kunstwerk, und so sah er ihn als Mittel, um die Gefühle seiner Hörer auf bestimmte Weise zu bewegen. Nicht Überzeugung auf intellektuellem Wege hielt er also für die vom Koran gewählte Methode, sondern Beeinflussung auf dem Wege der Emotion. Um die hierbei entstehende Wirkung zu erfassen, stellte er die Forderung nach einer „psychologischen Exegese“ (*tafsīr nafsī*) auf. Diese sollte, aufbauend auf den Einsichten der modernen Psychologie, der Frage nachgehen, wie es dem Koran gelingt, mit rhetorischen und stilistischen Techniken die von ihm Angesprochenen zur Annahme seiner Botschaft zu motivieren. Die besondere Fähigkeit des Koran, seine Hörer hinzureißen und sie von der Wahrheit der in ihm enthaltenen Lehren zu überzeugen, bezeichnet al-Ḥūlī als dessen „psychologischen Wundercharakter“ (*i'ḡāz nafsī*), womit er die klassische Idee der Unnachahmlichkeit des Koran von der Ebene des sprachlichen Ausdrucks auf die der damit in der menschlichen Seele erzielten Wirkung verlegt.²⁶

Da al-Ḥūlī hier als Anreger des mu'tazilitisch beeinflussten Abū Zaid interessiert, gilt es, zwei Fragen zu klären: Bezieht er sich explizit auf mu'tazilitische Vorbilder? Und begründet er sein exegetisches Programm auf eine Weise, die eindeutig an mu'tazilitische Argumentationsweisen anknüpft? Die erste Frage betreffend stehen wir zunächst vor einigen Vermutungen und Vergleichen. So meint Rotraud Wielandt, daß die Selbstverständlichkeit, mit der al-Ḥūlī seine Theorie der psychologischen Wirkungskraft des Koran darlegt, dafür spricht, daß er sie „nicht selbständig entwickelt, sondern von dritter Seite übernommen“ habe. An aus der eigenen Tradition stammenden Vorbildern hält sie am ehesten einen Einfluß des aš'aritischen Philologen 'Abd al-Qāhir al-Ġurġānī (st. 471/1078) für denkbar, wobei sie jedoch darauf hinweist, daß in dessen Darstellung der psychischen Vorgänge im Hörer bzw. Leser des Koran die

²⁵ Ebd., S. 237-38.

²⁶ Ebd., S. 239-40.

menschliche Seele als Sitz nicht, wie bei al-Ĥūlī, der Gefühle, sondern der „Sinngehalte“ (*ma‘ānī*) des Gesprochenen gesehen wird. Da al-Ġurġānī die *ma‘ānī* als nach rationalen Gesetzen angeordnet begreife und er sich vornehmlich für die Frage interessiere, „mit welchen Mitteln die Sprachkunst in der Seele des Angesprochenen diese oder jene Vorstellungen in einer ganz bestimmten Reihenfolge, Verknüpfung und Intensität heraufzubeschwören vermag“, gehe es ihm nicht zuerst um die Möglichkeit einer emotionalen Beeinflussung durch die Sprache des Koran. Für wahrscheinlicher, ja „sehr wahrscheinlich“ hält Wielandt daher Einflüsse der westlichen Literaturkritik nach Art des englischen Romantikers William Wordsworth (1770-1850), für den „der dichterische Text Ausdruck seelischer Befindlichkeiten und Gefühle war, die der Leser zur Veredelung seines eigenen Inneren nachempfindend auf sich selbst übertragen sollte“. Anders als bei den Romantikern seien die nachzuempfindenden Gefühle bei al-Ĥūlī aber nicht die des Autors des zu untersuchenden Werkes (im Falle des Koran der muslimischen Überzeugung zufolge ja Gott), sondern die der vom Koran unmittelbar Angesprochenen, also des Propheten und seiner Zuhörer.²⁷ Verglichen wurde al-Ĥūlīs Ansatz zudem mit der historischen Bibelkritik, deren Thesen vor allem im 19. Jh. die christlich-theologische Fachwelt erschütterten, und mit einigen jüngeren theologischen Ansätzen, die im Rahmen der mit der Bibelkritik einhergehenden hermeneutischen Umwälzungen im Umgang mit den jüdischen und christlichen Heiligen Schriften formuliert wurden.²⁸

²⁷ Wielandt 1971, S. 139-40. Eine Schulzugehörigkeit al-Ġurġānīs nennt sie (wie GAL und EI²) nicht. Daß er Aš‘arī ist, sagt Abū Zaid (1992a, S. 94-95), der al-Ġurġānī auf sprachtheoretischer Ebene jedoch als stark von der Mu‘tazila beeinflusst beschreibt; vgl. unten, S. 394-97. Wielandt sieht zudem Parallelen zwischen al-Ĥūlīs Methode und den romantischen Ideen Herders und Schleiermachers. Zur Frage romantischer Einflüsse auf al-Ĥūlī vgl. (leider nicht eindeutig): Abū Zaid 1999, S. 101.

²⁸ Zur Bibelkritik: Speicher 1997, S. 8. Jansen vergleicht al-Ĥūlīs Forderung nach einem exakten Verständnis des Textes in seiner ursprünglichen Bedeutung mit Ideen, die John Wilkinson mit Blick auf die Bibel so formuliert: „the search for a spiritual sense is irrelevant till we have faced and understood the text in its literal sense“; John Wilkinson: *Interpretation and Community*, London 1963, S. 153, zit. nach Jansen 1974, S. 65. Wielandt verweist auf die Parallele zwischen al-Ĥūlīs Forderung, den Koran mit denselben Methoden zu untersuchen wie jedes andere literarische Werk auch, und der von dem evangelischen Theologen Rudolf Bultmann aufgestellten These, daß die biblischen Schriften bei ihrer Interpretation „nicht anderen Bedingungen des Verstehens als jede andere Literatur“ unterlägen; Rudolf Bultmann: „Das Problem

Al-Ḥūlīs Aufsatz enthält aber auch Hinweise auf direkte Vorbilder. Bereits erwähnt wurde seine Bezugnahme auf Nöldekes Studie über die Geschichte des Koran.²⁹ Bedeutender ist für uns die Frage nach islamischen Vorbildern. Zu nennen ist hier zunächst der aus Granada stammende Abū Ishāq Ibrāhīm aš-Šāṭibī (st. 790/1388), kein mu‘tazilitischer Theologe, sondern ein mālikitischer Jurist. Auf ihn beruft sich al-Ḥūlī im Zusammenhang mit seiner Zurückweisung des von manchen Zeitgenossen behaupteten „wissenschaftlichen Wundercharakters“ (*iğāz ‘ilmī*) des Koran.³⁰ Ansonsten finden sich eine Reihe von Verweisen auf bekannte sunnitische Kommentatoren wie aṭ-Ṭabarī (st. 310/923), ar-Rāzī und as-Suyūfī. ‘Abduh wird wiederholt beigepflichtet.³¹ Und ohne seiner Schulzugehörigkeit besondere Aufmerksamkeit zu schenken, erwähnt al-Ḥūlī einen verlorenen Kommentar des Mitbegründers der Mu‘tazila ‘Amr Ibn ‘Ubaid.³² Als Vorbild der von ihm geforderten literarischen Betrachtungsweise des Koran nennt der Autor an einer Stelle die auf die psychologische und künstlerische Ebene abzielende Perspektive im *Kaššaf ‘an ḥaqā’iq at-tanzīl* des mu‘tazilitischen Kommentators az-Zamaḥṣarī (st. 538/1144),³³ was als Hinweis auf eine mu‘tazilitische Ausrichtung aber nicht verstanden werden darf. Denn an anderer Stelle führt al-Ḥūlī das Werk als bekanntestes Beispiel dafür an, daß die klassischen Kommentatoren dem Koran stets mit ihrem eigenen Vorherwissen begegnet seien und sie ihn alle mit ihren eigenen dogmatischen Standpunkten zu überziehen versucht hätten, was er als absichtsvolle Verfärbung (*talwīn*) des Koran kritisiert.³⁴ Der Bezug auf den *Kaššaf*, ein von klassischen Gelehrten wie von traditionalistischen Exegeten des 20. Jhs. gern genutztes Werk,³⁵ dürfte daher

der Hermeneutik“, in: ders.: *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*, Tübingen, Bd. 2, 1952, S. 211-35, hier S. 231, zit. von Wielandt 1996, S. 270.

²⁹ Die Klage al-Ḥūlīs, daß „banale Hindernisse“ (*‘awā’iq tāfiḥa*) die Publikation einer von einem seiner Studenten angefertigten Übersetzung des Werkes verhindern, zeigt den Wert, den er Nöldekes Forschung beimaß. Ḥūlī 1944, S. 234-35.

³⁰ Ebd., S. 219-23. Den entsprechenden Abschnitt des Aufsatzes hat Paulin Caspar übersetzt; Jacques Jomier/Paulin Caspar: „L’exégèse scientifique du Coran d’après le cheikh Amin al-Khouli“, *MIDEO* 4 (1957), S. 269-80; zu aš-Šāṭibī dort, S. 274-79.

³¹ Ḥūlī 1944, S. 226, 240.

³² Ebd., S. 212.

³³ Ebd., S. 240.

³⁴ Ebd., S. 225.

³⁵ Vgl. Andrew Rippin: „Tafsīr“, in: *EI*², Bd. 10, 2000, S. 83-88, hier S. 85; Jansen 1974, S. 6, 17.

mehr mit az-Zamaḥṣarīs präzisem Zugang zu den rhetorischen und syntaktischen Phänomenen des Koran zu tun haben als mit seiner theologischen Linie.³⁶ Ähnliches gilt für al-Ḥūlīs Beschäftigung mit al-Ġāḥiẓ, den der Literaturkritiker Ġābir ‘Uṣfūr als mu‘tazilitisches Vorbild für al-Ḥūlīs koranexegetische Theorien nennt.³⁷ Denn abgesehen von seinen schriftstellerischen Leistungen war al-Ġāḥiẓ seinerzeit vor allem als Vertreter rationalistisch-naturwissenschaftlicher Erkenntnismethoden bekannt, und als solcher wird er von al-Ḥūlī auch rezipiert.³⁸ Mit Ausnahme az-Zamaḥṣarīs nennt der Autor also keine Mu‘taziliten als Vorbilder der von ihm geforderten Form der Exegese.

Dieser Befund spiegelt sich auf der inhaltlichen Ebene. Denn al-Ḥūlīs Begründungen für seine historischen und psychologischen Methoden lassen ebenfalls keine klaren Bezüge auf mu‘tazilitische Argumentationsweisen erkennen. Wie Katrin Speicher betont, besitzt das oft als literaturwissenschaftlich, philologisch und frei von dogmatischen Obertönen verstandene Programm al-Ḥūlīs zwar in der Tat einen eigenen „theologischen Gehalt“,³⁹ echte mu‘tazilitische Parallelen sind in diesem Bereich aber nicht auszumachen – es sei denn, man konstruiert sie. Den theologischen Charakter von al-Ḥūlīs Programm sieht Speicher vor allem in seiner Idee des *īğāz nafsī*, mit der es ihm daran gelegen sei, die göttliche Natur des Koran gegen die Herausforderungen der historisch-kritischen Methode zu verteidigen und so seinen Ausnahmestatus zu retten.⁴⁰ Der psychologische Wundercharakter erfülle dabei die Funktion eines Dogmas, denn al-Ḥūlī gehe „von der rhetorisch-stilistischen Überlegenheit des Koran aus, statt ihren Nachweis erst einmal zu versuchen“.⁴¹ Dies stehe im Dienste seiner Bemühungen, den Status des Koran als „normative

³⁶ Das zeigt auch eine einleitende Bemerkung von al-Ḥūlīs Schüler Šukrī ‘Ayyād; Ḥūlī 1944, S. 5. Übrigens lobte schon ‘Abduh az-Zamaḥṣarīs Sinn für die Feinheiten der arabischen Sprache und lehnte eine Übernahme seiner dogmatischen Sichtweisen zugleich ab; siehe Rašīd Riḍā: *Tārīḥ al-ustād al-imām aš-šaiḥ Muḥammad ‘Abduh*, Kairo (*Maṭba‘at al-Manār*), Bd. 1, 1931, S. 390; ‘Abduh: *A‘māl*, Bd. 4, S. 7-8. Vgl. Verf. 2002, S. 227-28.

³⁷ ‘Uṣfūr 1991, S. 37-38.

³⁸ Amīn al-Ḥūlī: „*Minḥağ taḥkīm al-Ġāḥiẓ*“, in: ders. 1944, S. 261-82. Vgl. oben, S. 232-34.

³⁹ Speicher 1997, S. 6, 9.

⁴⁰ Ebd., S. 16.

⁴¹ Ebd., S. 12-13.

Offenbarungsbotschaft“ zu bewahren. Denn die Annahme einer im Koran enthaltenen religiösen Wahrheit werde in al-Ḥūlīs Projekt nicht etwa ausgeklammert, sondern von der Ebene der konkreten Formulierungen auf die der hinter diesen Formulierungen liegenden göttlichen Intentionen verlagert. Dies ist eine Vorgehensweise, in der man, wenn man will, Parallelen zur Theorie der Erschaffenheit des Koran erkennen kann: Der Koran, so al-Ḥūlī, enthalte „menschliche und gesellschaftliche Bedeutungen und Absichten von weitreichendem Ziel und ewigem Bestand, aber all das kam in seinem arabischen Gewand und in jener arabischen Ausdrucksweise auf die Menschheit“. ⁴² Nicht zu Unrecht spricht Speicher in diesem Kontext von einer „historischen Bedingtheit des Textes“ in al-Ḥūlīs Entwurf, die sie seinem „Verweis auf die ‘ewigen Werte’ jenseits des arabischen Gewandes“ gegenüberstellt. ⁴³ Die Vorstellung, daß der ewige Gott den Koran in der Zeit hervorgebracht bzw. „erschaffen“ hat, weist in diese Richtung, wenngleich der Mu'tazila mit ihrer Theorie, wie erwähnt, vor allem daran gelegen war, der Annahme der Existenz eines zweiten ewigen Wesens neben Gott zu begegnen.

Inwieweit die Lehre des *ihdāt* bzw. *ḥalq al-qur'ān* bei al-Ḥūlīs Überlegungen zur Historizität des Koran Pate gestanden hat und ob er sich der entstehenden Parallele überhaupt bewußt war, ist nicht ohne weiteres zu entscheiden. Er selbst enthält sich hier jedes Hinweises auf die Diskussionen zwischen den klassischen Schulen des Islam über die Natur des Koran, und von einer Erschaffenheit des Heiligen Buches der Muslime ist bei ihm nicht die Rede. Seine Forderung, den koranischen Text historisch-kritisch wie auch literaturwissenschaftlich-psychologisch zu untersuchen, wird theologisch nicht systematisch untermauert, sondern man hat zwischen den Zeilen zu lesen, um aus den theologisierenden Andeutungen des Autors über die Natur des Koran konkrete theologische Sichtweisen herauszulesen. Deshalb ist zu fragen, ob man Speichers Argument nicht besser umdreht: Dient die theologische Note von al-Ḥūlīs Programm tatsächlich der Verteidigung des Ausnahmestatus des Koran im Angesicht der Herausforderungen der historischen Methode, oder hat sie nicht eher die Verteidigung der von ihm ja immerhin selbst eingeführten histo-

⁴² Ḥūlī 1944, S. 235, Fn. 1: *inna li-l-qur'ān mā'ānī wa-marāmī insāniya iḡtimā'iya ba'datu l-hadaf, abadīyatu l-'umr, lākin dālīka kulluhū innamā ḡā'a l-insāniyata fī ṭaubihī l-'arabī bi-dālīka t-ta'bīr al-'arabī*.

⁴³ Speicher 1997, S. 10.

rischen Betrachtungsweise zum Ziel? Ist al-Ḥūlīs Versuch, die Rolle des Koran als „normative Offenbarungsbotschaft“ unangetastet zu lassen, tatsächlich Ausdruck eines religiösen Anspruchs, oder handelt es sich hier nicht eher um die Anerkennung einer gesellschaftlichen Realität? Schließlich stand al-Ḥūlī vor der schwierigen Aufgabe, zu begründen, warum der Koran auf eine literaturwissenschaftliche und historisch-kritische Weise betrachtet werden dürfe und solle. Speicher selbst hält es für kaum zu entscheiden, ob al-Ḥūlī „die Reform des literarischen oder des religiösen Lebens mehr am Herzen liegt“, weshalb man ihn, je nach Interessenschwerpunkt, bald als Koranforscher und bald als Literaturwissenschaftler eingeordnet habe.⁴⁴

Selbst umgesetzt hat al-Ḥūlī sein exegetisches Programm nicht. Er verfaßte keinen Korankommentar, und Arbeiten von ihm, die ihm zufolge an den Methoden des *tafsīr adabī* orientiert sind, werden diesem Anspruch kaum gerecht und bewegen sich eher auf allgemein-moralisierendem und erbaulichem Niveau.⁴⁵ Erwähnung verdient hier noch, daß al-Ḥūlī kurz vor seinem Tod an der Edition des *Muḡnī* des Mu‘taziliten ‘Abd al-Ġabbār beteiligt war, was auf seinen koranexegetischen Standpunkt aber keine Auswirkungen mehr hatte.⁴⁶ Ansonsten ist es an der Zeit, von einigen Schülern al-Ḥūlīs zu berichten, die im Geiste der von ihm formulierten Prinzipien den Koran betrachteten und dabei das exegetische Programm ihres Lehrers fortentwickelten. Der erste von ihnen ist Šukrī ‘Ayyād, der seine Magisterarbeit über die koranischen Schilderungen des Jüngsten Gerichts verfaßte, womit er eine weitere Forderung al-Ḥūlīs, die nach einer „thematischen“ (*mauḍū‘ī*) Koranexegese, in die Tat umsetzte.⁴⁷ Bekannt wurde Muḥammad Aḥmad Ḥalafallāh (vor 1916-1997), der mit seiner 1947 an der Ägyptischen Universität eingereichten Dissertation über die Erzählkunst (*al-fann al-qaṣaṣī*) im

⁴⁴ Ebd., S. 5, Fn. 10.

⁴⁵ Gemeint sind mehrere Radioansprachen aus den Jahren 1941/42, die zwischen 1959 und 1963 in drei Bänden als *Min hady al-qur‘ān* erschienen. Vgl. Speicher 1997, S. 5-6, 19.

⁴⁶ Er zeichnete für Bd. 16 über *Fġāz al-qur‘ān* und Bd. 17 über *aš-Šar‘īyāt* verantwortlich.

⁴⁷ Die Arbeit mit dem Originaltitel *Min wasf al-qur‘ān al-karīm: yaum ad-dīn wa-l-ḥisāb* wurde erst 1980 gedruckt (‘Ayyād 1980). ‘Ayyād wurde später Dozent für Arabische Literaturwissenschaft an der Universität Kairo. Vgl. ‘Uṣfūr 1991, S. 38; Wielandt 1996, S. 258, Fn. 4; Abū Zaid 1999, S. 43. Für al-Ḥūlīs Forderung nach einer thematischen Exegese siehe Ḥūlī 1944, S. 231-33.

Koran eine Kontroverse auslöste, die zu den berühmtesten Debatten um religiöse Themen in der jüngeren Geschichte des Landes gehört. Besonders von Seiten der Azhar-Universität schlug Ḥalafallāh eine Welle der Entrüstung entgegen.⁴⁸ Ihre Hauptursache war, daß er die exegetischen Prinzipien seines Lehrers fruchtbar gemacht und dabei dessen Annahme von dem hinter dem äußeren Wortsinn zu findenden Wahrheitsgehalt des Koran konsequent zu Ende gedacht hatte. Ḥalafallāh meint, daß die im Koran enthaltenen Geschichten (*qiṣaṣ*) keinerlei Anspruch auf historische Wahrheit erheben, sondern einzig auf ihre didaktische Wirkung hin formuliert seien. Nicht um historische Fakten gehe es in ihnen, sondern um bestimmte Sinngehalte (*ma‘ānī*), Werte (*qiyam*) und Themen (*mauḍū‘at*). Als Schlüssel zum Verständnis der Geschichten betrachtet Ḥalafallāh deshalb die Frage nach der Intention (*qaṣd, maqṣad, ġaraḍ*), mit der Gott sie dem Propheten und seinem Volk erzählt habe. Sie habe darin bestanden, bei den Angesprochenen bestimmte psychische Eindrücke und Empfindungen hervorzurufen, in die man sich, um den Koran heute zu verstehen, möglichst frei von aus der eigenen Zeit stammenden Kenntnissen und Urteilen hineinzufühlen habe. Wie al-Ḥūlī fragt Ḥalafallāh also nach dem rhetorischen und ästhetischen Gehalt der koranischen Schilderungen, und er vertritt gar die Auffassung, daß Gott ohne Rücksicht auf die historische Wirklichkeit über die „künstlerische Freiheit“ (*hurriyya fannīya*) verfügt habe, die Geschichten des Koran so zu erzählen, wie er es hinsichtlich der zu erwartenden Reaktion seiner Hörer für am wirkungsvollsten gehalten habe.⁴⁹

⁴⁸ Die Arbeit wurde vom zuständigen Prüfungsausschuß wegen methodischer Mängel und religiös bedenklicher Ergebnisse abgelehnt und nach einem Schreiben von führenden Azhar-Gelehrten, die sich auf Gerüchte über den ketzerischen Inhalt der Arbeit hin eingeschaltet hatten, ein weiteres Mal verworfen. Ḥalafallāh wurde aus dem Universitätsdienst entlassen und mußte auf eine akademische Karriere verzichten; seinem Doktorvater al-Ḥūlī wurde das Recht entzogen, Graduierungsarbeiten über religiöse Themen zu betreuen. Mit dem Fall beschäftigte sich sogar das ägyptische Parlament. Von der negativen Atmosphäre, die al-Ḥūlī und seinen Lehrstuhl im Zuge der Kritik umgab, heißt es, daß sie seiner Bereitschaft, selbst als Korankommentator tätig zu werden, starken Abbruch getan hat. Nach zwei Überarbeitungen durch Ḥalafallāh (vgl. Jomier 1954, S. 48-49) erschien seine Arbeit als *al-Fann al-qaṣaṣī fī l-qur‘ān al-karīm*, Kairo (*Maktabat an-nahḍa al-miṣrīya*) 1950/51. Sie sah zwei weitere Auflagen mit einem Vorwort al-Ḥūlīs. Eine weitere Auflage mit einer Studie von Ḥalīl ‘Abd al-Karīm erschien in Beirut (*Sinā*) 1999. Zu Ḥalafallāh, seinen Thesen und der Affäre um ihn siehe Jomier 1954; Baljon 1961, Index; Wielandt 1971, S. 134-52; Jansen 1974, S. 15-16, 67-68; Abū Zaid 1992b, S. 63; ders. 1995a, S. 50.

⁴⁹ Nach Wielandt 1971, S. 135-37.

Bei der Formulierung der gleichnishaften Geschichten (*qaṣaṣ tamthīlī*) des Koran habe sich Gott seiner schöpferischen Phantasie (*ḥayāl, taḥyīl*) bedient, während er andere koranische Erzählstoffe meist der Vorstellungswelt der damaligen Bewohner von Mekka und Medina entnommen habe. Dieser bewußte Rückgriff auf das, was unter den Zeitgenossen Muḥammads an Traditionellem und Altbekanntem vorhanden war, betreffe neben den konkreten Geschichten und Legenden auch die sprachlichen Mittel der koranischen Rede, weshalb Ḥalafallāh den Koran als „menschlich in der Ausdrucksweise, menschlich im Stil“ (*insānīyu l-‘ibāra baṣarīyu l-uslūb*) bezeichnet. Von Orientalisten, Missionaren und (anderen) Gegnern des Islam aufgezeigte historische „Fehler“ des Koran erklärt er damit, daß Gott die Offenbarung den Kenntnissen der Angesprochenen, ihrem geistigen Horizont, habe anpassen müssen.⁵⁰

Stellen wir auch für Ḥalafallāh die Frage nach Herkunft und theologischer Begründung der von ihm vertretenen exegetischen Grundsätze, kommen wir hinsichtlich möglicher mu‘tazilitischer Vorbilder nicht viel weiter als bei al-Ḥūlī. Wielandts Annahme einer Beeinflussung durch die romantische Literaturkritik gilt auch für ihn und scheint angesichts seiner regelmäßigen Verweise auf die vom Exegeten nachzuvollziehende emotionale Wirkung des Koran in der Tat naheliegend.⁵¹ Ansonsten bezieht sich auch Ḥalafallāh gern auf den Aṣ‘ariten ar-Rāzī und auf ‘Abduhs *Tafsīr al-Manār*.⁵² Beide Autoren, vor allem letzteren, nennt er als Vorläufer seiner Auffassung, daß es dem Koran nicht an der Übermittlung historischer, sondern religiöser und moralischer Wahrheiten gelegen sei.⁵³ Der Mālikit aṣ-Šāṭibī, auf den sich al-Ḥūlī berufen hatte, scheint auch bei einigen Überlegungen Ḥalafallāhs Pate gestanden zu haben. Laut Wielandt dürfte sein Interesse für die „Intentionen“ des geoffenbarten Gesetzes von dem andalusischen Juristen angeregt sein.⁵⁴ Der im 20. Jh. von islamischen Modernisten wiederentdeckte aṣ-Šāṭibī hatte in seinem Werk *al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-fiqh* den Begriff der *maqāṣid* eingeführt, um fünf von der Šarī‘a intendierte Grundrechte des Menschen (Leben, Religiosität, Vernunftgebrauch, Besitz und Familie)

⁵⁰ Nach ebd., S. 145-47. Vgl. Jomier 1954, S. 67-68.

⁵¹ Wielandt 1971, S. 139-40.

⁵² Vgl. Jomier 1954, S. 51, 53, 62-63.

⁵³ Ebd., S. 62-63; Wielandt 1971, S. 135.

⁵⁴ Ebd., S. 136, Fn. 8.

zu bezeichnen. Außerdem war er davon ausgegangen, daß sich der Koran dem Sprachgebrauch der alten Araber und ihrer *ummīya*, das heißt ihrem eingeschränkten Bildungsstand, habe anpassen müssen, um verstanden werden zu können – ein Gedanke, in dem Wielandt eine weitere mögliche Quelle der exegetischen Prinzipien Ḥalafallāhs erblickt.⁵⁵ Von ihm selbst wird der schon von al-Ḥūlī als Vorbild genannte az-Zamaḥṣarī ins Feld geführt, von dem sich Ḥalafallāh aber in einer weit zentraleren Frage anregen läßt als sein Lehrer: Von dem mu‘tazilitischen Exegeten übernimmt er die Idee, daß die im Koran erzählten gleichnishaften Geschichten Produkt göttlicher „Phantasie“ seien, was Ḥalafallāh zu dem Schluß veranlaßt, daß der Koran keine rationale oder historische, sondern eine „künstlerische Wahrheit“ (*ḥaqīqa fannīya*) enthalte. Es war nicht zuletzt dieser Bezug auf die Theorie des *tahyīl*, die den Protest der Azhar-Gelehrten provozierte.⁵⁶

Auf der Ebene der theologischen Begründung besteht das zentrale Ereignis bei Ḥalafallāh, wie bei al-Ḥūlī, nicht aus einer Neubestimmung der Natur des Koran, sondern aus einer Umdeutung der Theorie des *ʾiğāz*. Obwohl Ḥalafallāh Elemente historischer Relativität und einer menschlichen Natur in den Koran hineinträgt, hält er an dessen göttlicher Herkunft unbeirrt fest. Trotz des gegen ihn erhobenen Vorwurfs, Muḥammad zum Autor des Koran erklärt zu haben, bleibt dieser bei Ḥalafallāh dem Propheten doch Wort für Wort eingegeben. Beweis ist dafür jedoch nicht, wie im traditionellen Islam, der einzigartige, nur durch eine Autorschaft Gottes erklärbare Stil der koranischen Rede, sondern ihre unnachahmliche Fähigkeit, die Vorstellungswelt und Sprache des Menschen in der von Gott intendierten Weise zur emotionalen Beeinflussung der Angesprochenen zu nutzen.⁵⁷ Ist der Wundercharakter des Koran damit auf eine neue (und auch über die mu‘tazilitische Vorstellung hinausgehende) Weise bestimmt, bleibt das metaphysische Problem der Natur des Verhältnisses zwischen dem Koran als dem ewigen Gotteswort und seiner Fähigkeit, sich den historisch bedingten Begriffen und Dispositionen seiner Zuhörer derart geschickt anzupassen,

⁵⁵ Ebd., S. 140, Fn. 32; S. 147, Fn. 80. Für aš-Šāṭibīs Konzept der *maqāṣid* interessierte sich später Abū Zaid, wovon sein Artikel *Qirāʾa ġadīda li-l-maqāṣid al-kullīya li-š-šarīʿa*, in: ders. 2000, S. 201-8, zeugt.

⁵⁶ Nach Wielandt 1971, S. 145-46.

⁵⁷ Jomier 1954, S. 69-72; Wielandt 1971, S. 151-52.

ähnlich unbestimmt wie bei al-Ḥūlī: Die Frage, ob der Koran vor dem Hintergrund jener historischen Abhängigkeiten als „erschaffen“ zu bezeichnen sei, wird von Ḥalafallāh nicht aufgeworfen. Für diese Tatsache, in der Wielandt einen Mangel an theologischer Grundlegung sieht,⁵⁸ gibt es zwei denkbare Erklärungen: Entweder versuchte Ḥalafallāh, das vorbelastete Thema zu umgehen, oder die Frage nach der metaphysischen Beschaffenheit des Koran stellte sich ihm einfach nicht. Letzteres mag westlichen Islamkennern, die theologisierende Äußerungen moderner Muslime oft vor dem Hintergrund klassischer Debatten zu verstehen suchen, vielleicht abwegig erscheinen. Angesichts der Offenheit, mit der Ḥalafallāh in anderen sensiblen Fragen wie der des *taḥyīl* Position bezieht, entbehrt diese Erklärung aber nicht an Plausibilität. Seine Aufmerksamkeit ist dermaßen auf die Erzähltechniken des Koran fixiert, daß ihm die Frage nach seiner Präexistenz oder Erschaffenheit anscheinend nicht in den Sinn kommt. In Ḥalafallāhs Idee, daß sich der Koran meisterhaft auf die historisch bedingte Situation der Angesprochenen einstellt, mag der Gedanke seines innerzeitlichen Entstandenseins mitschwingen. Diese Fähigkeit des Koran läßt sich aber ebenso gut durch das göttliche Vorherwissen erklären.

Die Affäre um seine Person hat Ḥalafallāh offenbar davon abgehalten, den von ihm eingeschlagenen Weg in der Koraninterpretation konsequent weiterzuverfolgen. Zwar gab er 1955 das *Kitāb an-Nukat fi iḡāz al-qurʾān* des muʿtazilitisch orientierten Sprachwissenschaftlers und Philologen ar-Rummānī heraus. Als er zwanzig Jahre nach seiner Dissertation aber erneut eine Studie über den Koran veröffentlichte, war seine literaturwissenschaftliche Methode einer meist konventionell-apologetischen Argumentationsweise gewichen.⁵⁹ Fortgesetzt wurde die von al-Ḥūlī angestoßene Linie von der ägyptischen Literaturwissenschaftlerin ʿĀʾiṣa ʿAbd ar-Raḥmān (1913-1998), die sich in den 60er und 70er Jahren in einer Reihe von Schriften mit Fragen der modernen Koranexegese beschäftigte.⁶⁰ Die Schülerin

⁵⁸ Ebd., S. 152.

⁵⁹ Muḥammad Aḥmad Ḥalafallāh: *al-Qurʾān wa-muškilat ḥayātina l-muʿāṣira*, Kairo (*Maktabat al-aḡlū l-miṣriya*) 1967. Vgl. Wielandt 1971, S. 152, Fn. 113.

⁶⁰ ʿAbd ar-Raḥmān 1962-69; dies.: *Kitābunā l-akbar*, Umm Durman (*Ġāmiʿat Umm Durmān al-islāmīya*) 1967; *Maqāl fi l-insān: dirāsa qurʾāniya*, Kairo (*Dār al-maʿārif*) 1969; *al-Qurʾān wa-t-tafsīr al-ʿaṣrī*, Kairo (*Dār al-maʿārif*) 1970; *al-Iḡāz al-bayānī li-l-qurʾān*, Kairo (*Dār al-maʿārif*) 1971; *al-Qurʾān wa-qadāyā l-insān*, Beirut (*Dār al-ʿilm li-l-malāyīn*) 1972; *aṣ-*

und spätere Ehefrau al-Ḥūlīs, bekannt auch unter ihrem Pseudonym Bint aš-Šāṭi‘, war Professorin an der Kairiner ‘Ain-Šams-Universität und diente vorübergehend an den Universitäten von Khartum und Fes. Einen Namen machte sie sich unter anderem als Kennerin des Dichters Abū l-‘Alā’ al-Ma‘arrī (st. 449/1058)⁶¹ und als Kritikerin der Orientalistik.⁶² Zudem war sie als islamisch inspirierte Vorkämpferin für die Rechte der Frau in der arabisch-islamischen Welt aktiv.⁶³ Trotz ihrer Kritik an der religiös begründeten Benachteiligung von Frauen wird ‘Abd ar-Raḥmān – sie war die Tochter eines Azhariten aus Unterägypten – als wertkonservativ beschrieben.⁶⁴ Was ihre Methode der Koraninterpretation betrifft, schloß sie sich al-Ḥūlīs Forderung nach einer thematischen (*mauḍū‘ī*) und rhetorischen (bei ihr: *bayānī*) Exegese an: Koranverse seien im Kontext sämtlicher Belegstellen zu verstehen, in denen dieselbe Thematik angesprochen sei wie in ihnen; außerdem sei die Reihenfolge zu beachten, in der diese Stellen wahrscheinlich geoffenbart worden seien, um inhaltlichen Entwicklungen auf die Spur zu kommen. Auch die Bedeutung im Koran enthaltener Wendungen und Begriffe sei nur im vergleichenden Überblick über die unterschiedlichen Formen ihres koranischen Gebrauchs zu verstehen. Und ohne detaillierte Kenntnisse der grammatikalischen und rhetorischen Besonderheiten des Koran sei die Frage nach seinen Inhalten nicht zu beantworten.⁶⁵ Als Vorbild dieser Herangehensweise nennt ‘Abd ar-Raḥmān den

Šaḥṣīya al-islāmīya: dirāsa qur‘ānīya, Beirut (*Dār al-‘ilm li-l-malāyīn*) 1973. Zu ihrem exegetischen Ansatz siehe Boullata 1974; Jansen 1974, S. 68-76.

⁶¹ Ihn behandelt ihre Magisterarbeit *al-Ḥayāt al-insānīya ‘inda Abī l-‘Alā’*, Kairo (*Dār al-ma‘ārif*) 1944. Ihre Dissertation ist eine kommentierte Edition der *Risālat al-Ğufrān* des Autors, Kairo (*Dār al-ma‘ārif*) 1954. Später erschien ihr Buch *Abū l-‘Alā’ al-Ma‘arrī*, Kairo (*al-Mu‘assasa al-miṣrīya al-‘amma li-l-kitāb*) 1965.

⁶² William M. Brinner: „An Egyptian Anti-Orientalist (‘Ā’iṣa ‘Abd-ar-Raḥmān)“, in: *Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and the Sudan*, hg. von Gabriel R. Warburg und Uri M. Kupferschmidt, New York 1983, S. 228-48.

⁶³ Ihre Ideen transportierte sie in Schriften über die Frauen in Muḥammads Umgebung: *Nisā’ an-nabī*, Kairo (*Dār al-Hilāl*) 1961; *Umm an-nabī*, Kairo (*Dār al-Hilāl*) 1961; *Banāt an-nabī*, Kairo (*Dār al-Hilāl*) 1963. Zudem schrieb sie über weibliche Persönlichkeiten der arabischen und islamischen Geschichte: *al-Ḥansā*, Kairo (*Dār al-ma‘ārif*) 1957; *Sukaina Bint al-Ḥusain*, Kairo (*Dār al-Hilāl*) 1965; *as-Sayyida Zainab: baṭalat Karbalā’*, Kairo (*Dār al-Hilāl*) 1966. Eines ihrer Bücher behandelt die Emanzipation der Frau aus islamischer Sicht: *al-Maḥḥūm al-islāmī li-taḥrīr al-mar’a: muḥāḍara ‘amma*, Kairo (*Maṭba‘at Muḥaimir*) 1967.

⁶⁴ Boullata 1990, S. 120-23.

⁶⁵ Nach ders. 1974, S. 104-5.

von den rechtschaffenen Altvorderen (*as-salaf aṣ-ṣāliḥ*) aufgestellten exegetischen Grundsatz, die unterschiedlichen Teile des Koran erklärten sich gegenseitig (*al-qur’ān yufassiru ba’duhū ba’dan*), ein Prinzip, das, wie sie selbst beklagt, von den klassischen Kommentatoren aber nie systematisch zur Anwendung gebracht wurde.⁶⁶

In ihrer praktischen Umsetzung ist ‘Abd ar-Raḥmāns Koranexegese sehr philologisch. Neben Fragen von Wortwahl und Wortbedeutung stehen detaillierte grammatikalische, linguistische, rhetorische und stilistische Erörterungen im Mittelpunkt, nicht selten im Vergleich zum dichterischen Sprachgebrauch zur Zeit der Offenbarung.⁶⁷ Dabei kommentiert die Autorin – sie ist die erste Frau, die auf diesem Gebiet tätig wurde – nicht den gesamten Koran, sondern konzentriert sich auf eine Reihe früher, meist mekkanischer Suren, an denen sie die von ihr bevorzugten Interpretationsmethoden vorführt. Die Tatsache, daß diese oft kurzen Passagen aus einer Zeit stammen, in der Muḥammad noch als Rufer und Warner und nicht als göttlich inspirierter politischer Führer und Gesetzgeber auftrat, erlaubt es ‘Abd ar-Raḥmān, rechtliche Fragen auszuklammern und sich auf Themen von moralischer und spiritueller Bedeutung zu konzentrieren. Daß diese Passagen kaum Berichte über die Zeit der vorangegangenen Propheten enthalten, verträgt sich gut mit ‘Abd ar-Raḥmāns von al-Ḥūlī übernommener Auffassung, daß es dem Koran nicht um die Übermittlung historischer Fakten gehe.⁶⁸ Ansonsten wandte sich die Autorin wie ihr Ehemann gegen die Vorstellung, im Koran seien in größerem Umfang naturwissenschaftliche Wahrheiten enthalten, was ihr eine Kontroverse mit dem bekannten Publizisten Muṣṭafā Maḥmūd (geb. 1921) einbrachte.⁶⁹ Trotz ‘Abd ar-Raḥmāns Kritik am unprofessionellen und willkürlichen Umgang Maḥmūds mit dem

⁶⁶ ‘Abd ar-Raḥmān 1962-69, Bd. 1, S. 18.

⁶⁷ Vgl. Jansen 1974, S. 71-75; Boullata 1974, S. 109-11.

⁶⁸ Nach Jansen 1974, S. 68-69.

⁶⁹ Vgl. Boullata 1974, S. 108. Maḥmūd, ein ägyptischer Arzt, der erst als Atheist aufgetreten war, hatte sich ab Mitte der 60er Jahre mit apologetischen Argumenten für den Islam und eine „moderne Exegese“ (*tafsīr ‘aṣrī*) des Koran stark gemacht, wobei dessen naturwissenschaftliche Auslegung eine zentrale Rolle spielte. Zu ihm siehe Stephan Conermann: *Muṣṭafā Maḥmūd (geb. 1921) und der modifizierte islamische Diskurs im modernen Ägypten*, Berlin 1996. Zu Maḥmūds Koranverständnis siehe sein Buch *al-Qur’ān: muḥāwala li-fahm ‘aṣrī*, Beirut (*Dār aṣ-ṣurūq*) 1970. ‘Abd ar-Raḥmāns Repliken auf Maḥmūd erschienen erst in der Tageszeitung *al-Ahrām* und dann als *al-Qur’ān wa-t-tafsīr al-‘aṣrī*, Kairo (*Dār al-ma‘ārif*) 1970.

Koran ist ihr eigenes Werk von Apologetik nicht frei. Bezeichnend ist, daß sie im Gegensatz zu al-Ḥūlī und Ḥalafallāh über einiges Ansehen in islamistischen Kreisen verfügt.⁷⁰ Mu‘tazilitische Neigungen werden ihr nicht nachgesagt, obwohl in ihren Arbeiten zum Koran wiederholt von der Freiheit und der Verantwortung des Menschen die Rede ist.⁷¹

- c) *Die Verbindung der literaturwissenschaftlichen Exegese mit mu‘tazilitischen, mystischen und modernen linguistischen Ideen bei Naṣr Ḥāmid Abū Zaid: Vorarbeiten*

Obiger Exkurs in die Welt der klassischen wie modernen Koranexegese gibt den Hintergrund zur Einordnung des ägyptischen Autors Naṣr Ḥāmid Abū Zaid (geb. 1943), einem der bekanntesten Vertreter mu‘tazilitisch beeinflusster Theorien in der modernen arabischen Welt.⁷² Abū Zaid kam 1993 zu zweifelhaftem Ruhm, als ihm infolge einer von ihm verfaßten Kritik am religiösen Diskurs seines Landes einige der Kritisierten Apostasie vorwarfen, ihn vor Gericht zogen und er nach einigem Hin und Her auf der Basis einer geschickten Auslegung des *ḥisba*-Prinzips von seiner Frau, der zu ihm haltenden Romanistikdozentin Ibtihāl Yūnis, zwangsgeschieden wurde. Im Verlauf dieser Affäre, die so oft beschrieben wurde, daß sie das Interesse an seinen wertvollen linguistischen, kulturtheoretischen und koranexegetischen Überlegungen oft überdeckt, sind wiederholt einige (nicht selten aus dem Kontext gerissene) Zitate des Autors zu seinem Offenbarungsverständnis gegen ihn verwendet worden. Abū Zaid's Vorstellungen zur Koraninterpretation waren aber nicht

⁷⁰ Boullata 1990, S. 123.

⁷¹ Ders. 1974, S. 111-13.

⁷² Zu Abū Zaid's Biographie siehe Abū Zaid 1999; Thielmann 2003, S. 91-94, 226-27; zu seinen Ideen: Wild 1993; Kermani 1996; Wielandt 1996; Martin/Woodward 1997, S. 215-16; Thielmann 2003, S. 94-113. Kermani 2004. Für arabische Auseinandersetzungen mit ihm siehe ‘Uṣfūr 1991; Ḥanafī 1991; ‘Alī Ḥarb: „*Naṣr Ḥāmid Abū Zaid: ḥiṭāb yunāhiḍu l-uṣūliyya wa-lākinnahu yaqīfu ‘alā arḍihā*“, in: ders.: *Naqd an-naṣṣ*, Casablanca und Beirut (*al-Markaz at-ṭaqāfi al-‘arabī*) 1993, S. 199-220; ders.: *al-Istilāb wa-l-irtidād: al-islām baina Rūḡh Gārūdī wa-Naṣr Ḥāmid Abū Zaid*, Casablanca und Beirut (*al-Markaz at-ṭaqāfi al-‘arabī*) 1997; Maḥmūd Fauzī: *Naṣr Abū Zaid baina l-kufr wa-l-īmān*, Kairo (*Dār ar-rā‘id li-n-naṣr*) 1995; Muḥammad Ḥāsim: *Naṣr Ḥāmid Abū Zaid baina l-takfīr wa-t-tawwūr*, Kairo (*al-Maḥrūsa*) 1996; Maḥmūd Amīn al-‘Ālim: „*Manḥaḡ Naṣr Abū Zaid fī naqd al-fikr ad-dīnī*“, in: ders.: *Mawāqif naqdīya min at-turāt*, Kairo (*Dār qadāyā fikrīya*) 1997, S. 59-69.

– ebenso wenig wie seine Sympathie für die Mu‘tazila – Anlaß der Maßnahmen gegen ihn. Dieser war vielmehr, daß er die konservativen und mit der autoritären Staatsmacht eng verstrickten Vertreter des religiösen Establishments seines Landes direkt angegriffen hatte. Den „‘ulamā‘ des Staates“ hatte er vorgeworfen, daß ihr Weltbild und ihr Umgang mit der Religion auf denselben engstirnigen, ahistorischen und ideologisierenden Erkenntnismethoden beruhe wie das Denken der von ihnen im Interesse der Herrschenden kritisierten islamistischen Opposition. In der Tat fiel es den zwei innenpolitisch scharf verfeindeten Seiten nicht schwer, sich dem säkularen Kritiker gegenüber zu verbünden. Durch das Urteil als Apostat gebrandmarkt und damit der Willkür derjenigen ausgesetzt, die unter Berufung auf ein selten angewandtes Šarī‘a-Prinzip in der Abkehr eines Muslims vom Islam einen Grund für seine Tötung sehen, verließ Abū Zaid 1995 sein Land. Er lehrte erst an der Universität Leiden und wechselte 2004 an die Universiteit voor Humanistiek in Utrecht.⁷³

Wie erwähnt, ist Abū Zaid ein geistiger Erbe al-Ĥulīs. Er hat darüber hinaus aber viele andere, arabische und nicht-arabische Einflüsse aufgenommen, die seinem Denken ein eigenes Profil geben. Auf arabischer Seite ist hier unter anderem Sayyid Quṭb zu nennen, der sich im Anschluß an al-Ĥulī für einige Zeit um eine literaturwissenschaftliche Betrachtung des Koran bemühte und von dessen Muslimbruderschaft sich Abū Zaid zu Beginn seiner akademischen Laufbahn vorübergehend angezogen fühlte.⁷⁴ Wichtiger war der

⁷³ Für Abū Zaid's Kritik am religiösen Diskurs siehe Abū Zaid 1992b, S. 65-136; Kermani 1996, S. 90-100. Zur Scheidungsaffäre siehe Navid Kermani: „Die Affäre Abū Zaid: Eine Kritik am religiösen Diskurs und ihre Folgen“, *Orient* 35 (1994) 1, S. 25-49; Annette Heilmann: „Die Affäre Abū Zayd und der Begriff der ‘Ethik der Toleranz’ in der heutigen politischen Diskussion in Ägypten“, in: *Staat und Zivilgesellschaft in Ägypten*, hg. von Ferhad Ibrahim, Münster und Hamburg 1995, S. 145-68; dies.: *Der politische und religiöse Diskurs in Ägypten am Beispiel der Affäre Abū Zayd*, Magisterarbeit der Freien Universität Berlin, 1996; Baudouin Dupret: „L'affaire Abū Zayd: universitaire poursuivi pour apostasie“, *Monde Arabe, Maghreb-Machrek* 151 (1996), S. 18-22; Kilian Bälz: „Submitting Faith to Judicial Scrutiny through the Family Trial: The ‘Abū Zayd Case’“, *WI* 37 (1997) 2, S. 135-55; Thielmann 2003. Mit der Affäre und dem Vorwurf des Unglaubens setzt sich Abū Zaid auseinander in seinem Buch *at-Taḥkīr fī zaman at-takfīr: didd al-ḡahl wa-z-zaif wa-l-ḥurāfa*, Kairo (*Sīnā*) 1995. Eine Dokumentensammlung zum Thema gab er heraus als *al-Qaul al-mufīd fī qadīyat Abū Zaid: bi-qalam ‘aql Miṣr wa-ḍamīrihā*, Kairo (*Madbūṭī*) 1996. Siehe auch die bei Kermani 1996, S. 125-28, aufgelisteten Beiträge zum Thema.

⁷⁴ Abū Zaid 1999, S. 100; ders. 2000, S. 215, 218-20, 222-23; Kermani 1996, S. 14-15; Thielmann 2003, S. 91-92. Zu Quṭb vgl. oben, S. 361, Fn. 15.

Vorbildcharakter Ḥasan Ḥanafīs, dessen frühe Philosophievorlesungen Abū Zaid – er hatte nach einer Ausbildung zum Fernmeldetechniker 1968 ein Studium der Arabischen Literaturwissenschaft an der Universität Kairo aufgenommen – wie viele seiner Kommilitonen mit Interesse besuchte. Zahlreiche Grundbegriffe, die Ḥanafī seinen Schülern nahebrachte, und die von ihm vertretene, in seinem Land bis dahin in dieser Schärfe nicht gehörte Kritik am hierarchischen Aufbau der aš‘aritischen Theologie, der mit den hierarchischen Strukturen der arabisch-islamischen Gesellschaft korrespondiere, prägten Abū Zaid’s Denken bis heute. Das hielt ihn nicht davon ab, sich von Ḥanafī, den viele arabische Intellektuelle wegen seines immer eigensinnigeren Argumentationsstils inzwischen äußerst kritisch beurteilen, in jüngerer Zeit ebenfalls zu distanzieren.⁷⁵ An Literaturwissenschaftlern, die ihn als Student beeinflussten, nennt Abū Zaid ansonsten den Marxisten ‘Abd al-Mun‘im Tallīma und den säkularistisch-liberalen Ġābir ‘Uṣfūr.⁷⁶

Abū Zaid’s Einstieg in die Welt des Mu‘tazilismus und der literaturwissenschaftlichen Koranexegese kam durch seine Magisterarbeit. Die an seiner Fakultät entstandenen Arbeiten al-Ḥūlīs und Ḥalafallāhs hatte er schon zu Studienzeiten mit Interesse gelesen, und da an seinem Institut die literaturwissenschaftliche Beschäftigung mit islamischen Themen seit der Affäre um die Dissertation Ḥalafallāhs für fast drei Jahrzehnte brachgelegen hatte, legten seine Vorgesetzten ihm als Assistenten nahe, sich auf diesem Feld zu spezialisieren, um später dessen Lehre zu übernehmen. Obwohl er um die Risiken der Entscheidung wußte, stimmte Abū Zaid zu und machte sich daran, das Konzept der metaphorischen Ausdrucksweise (*mağāz*) im Koran aus Sicht der Mu‘tazila zu untersuchen.⁷⁷ Schon in seinem so entstandenen Erstlingswerk, betreut von ‘Abd al-‘Azīz al-Ahwānī, für das er 1977 den Magistertitel erhielt und das 1981 als „Die rationalistische Richtung in der Koranexegese“ erschien, beweist der Autor Kreativität. Obwohl die Eigenleistung wegen des klassischen Aufbaus

⁷⁵ Vgl. Abū Zaid 1999, S. 96-99. Zu Abū Zaid’s Kritik an Ḥanafī vgl. oben, S. 302-8. Zu Ḥanafīs arabischen Kritikern siehe oben, S. 289, Fn. 18. Für eine kurze Beurteilung der Fortschritte, die Abū Zaid’s Denken gegenüber demjenigen Ḥanafīs gebracht hat, siehe ‘Uṣfūr 1991, S. 35.

⁷⁶ Abū Zaid 1999, S. 99. Für weitere Einflüsse siehe ders. 2000, S. 220-24.

⁷⁷ Vgl. ders. 1999, S. 100-3. Für eine kurze Beurteilung der Arbeiten al-Ḥūlīs und Ḥalafallāhs durch den Autor siehe ders. 1995a, S. 10; ders. 2000, S. 223.

der Studie nicht auf Anhub ins Auge fällt, zeichnet sich hier doch ab, was Abū Zaid später fortentwickeln sollte. So sind seine Hauptinteressen und -ideen hier bereits angelegt: die Konzentration auf den semantischen Aussagegehalt (*dalāla*) von Sprache im Verhältnis zu der daraus zu gewinnenden Erkenntnis; der Sinn für die materiell-sozialen Hintergründe abstrakter Theorien; das Interesse für die unterschiedlichen muslimischen Antworten auf Fragen nach der theoretischen Erfassung von Sprache und Stil des Koran; die Sympathie für die Annahme, daß es sich bei der koranischen Botschaft um etwas handelt, das hinter dem äußeren Wortsinn verborgen liegt und daher vom Menschen ohne eigene Interpretationsleistung nicht verstanden werden kann.

Daß Abū Zaid Problemen der Art Ḥalafallāhs zunächst entging, dürfte vor allem mit zwei Dingen zu tun haben. Zum einen ist seine Untersuchung ein auf hohem theoretischem Niveau verfaßter Beitrag zur Wissenschaft der Rhetorik (*‘ilm al-balāġa*),⁷⁸ zum anderen vermeidet er es, Aussagen zu Inhalt und Intention des Koran selbst zu treffen. Ausgehend von der materialistischen Prämisse, daß jede theologische und wissenschaftliche Theorie ein Produkt sozialer, politischer und geistiger Zusammenhänge ist,⁷⁹ befragt Abū Zaid die koranexegetischen Ideen der Mu‘tazila auf ihre gesellschaftspolitische und erkenntnistheoretische Bedeutung hin. Als Linguist geht er dabei vor allem der Frage nach, wie Muslime älterer Zeit das Verhältnis zwischen den von Gott in der Offenbarung getroffenen Aussagen und ihren vom Menschen zu erschließenden Bedeutungen definierten. Grundlegend ist für ihn dabei die Ansicht, daß die zum Zeichensystem Sprache gehörenden Begriffe aus der Sicht aller Muslime ihre Aussagekraft erst dadurch erhalten hätten, daß ihrer Verwendung ein Prozeß der „Konstituierung“ bzw. „Prägung“ (*muwāḍa‘a*) vorausgegangen sei. Während dieser Prozeß der Aṣ‘arīya zufolge jedoch auf eine „Instruktion“ (*tauqīf*) durch Gott zurückgehe, handele es sich hier der Mu‘tazila zufolge um eine vom Menschen vorgenommene „Konvention“ (*iṣṭilāḥ*). Die erst nur gesprochene und dann auch geschriebene Sprache werde von der Mu‘tazila als Erweiterung des sinnlich wahrnehmbaren deiktischen Verhaltens (*iṣāra ḥissīya*)

⁷⁸ Vgl. ders. 1999, S. 102; ders. 1981, S. 5.

⁷⁹ Ebd., S. 11. Für eine Zusammenfassung der Arbeit durch den Autor selbst siehe ders. 1996, S. 20-21.

begriffen, dessen man sich bediene, um mit anderen Menschen auf primitive Weise zu kommunizieren. Da aber nicht alles, über das es sich zu verständigen gelte, den Sinnen zugänglich sei, habe man die verbale Form der Kommunikation eingeführt und sich mit der Zeit auf die sprachlichen Ausdrücke und die Regeln ihres Gebrauchs geeinigt. Grundlage dieser Übereinkunft sei das erwähnte deiktische Verhalten, also das Zeigen auf ein Ding begleitet von seiner Belegung mit einem Namen, eine Tat, die dem transzendenten Gott aufgrund fehlender Organe nicht möglich sei.⁸⁰ Die Ideen beider Gruppen, so Abū Zaid, standen in direktem Zusammenhang zu ihren Annahmen über die göttlichen Attribute, besonders das Attribut Rede (*kalām*), und die Natur des Koran: Während die Aš'ariten Gottes Attribute als Teil des göttlichen Wesens und den Koran in seiner Eigenschaft als Rede, also als eines der Attribute, als ewig und unerschaffen ansahen, trennten die Mu'taziliten zwischen Attributen des Wesens und Attributen der Tat, die Rede dabei den Tatattributen zurechnend, womit der Koran für sie in der Zeit entstanden bzw. erschaffen war. Für die Aš'arīya mußte die arabische Sprache wegen der Ewigkeit der koranischen Formulierungen von allem Anfang her bei Gott festgelegt haben; für die Mu'tazila konnte der Wortlaut des Koran wegen des Entstandenseins der Sprache durch einen Prozeß der menschlichen Konvention keinesfalls ewig sein.⁸¹

Grundlage dieses Problems ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Wort und der von ihm bezeichneten Sache bzw. Idee (*'alāqat al-ism bi-l-musammā*). Während die Aš'ariten die zwei Aspekte eng miteinander verbunden gesehen, ja bisweilen gleichgesetzt hätten, habe die Mu'tazila darauf beharrt, daß das Verhältnis von *ism* und *musammā* kein natürliches, sondern ein auf menschlicher Konvention

⁸⁰ Erwähnt sei, daß die Aš'arīya Vers 2/31 auf ihrer Seite hatte, in dem es heißt, daß Gott Adam die Namen aller Dinge beibrachte (*wa-'allama Ādama l-asmā'a kullahā*). Die verschiedenen muslimischen Auslegungen des Verses werden von Abū Zaid ausführlich diskutiert. Zu der Problematik siehe Bernard G. Weiss: „Medieval Muslim Discussions of the Origin of Language“, *ZDMG* 124 (1974) 1, S. 33-41; Janusz Danecki: „Is Language a Human Creation? al-Qāḍī 'Abd al-Ġabbār on the Origin of Language“, *Hémispheres* (Warschau) 10 (1995), S. 45-52; Mustafa Shah: „The Philological Endeavors of Early Arabic Linguists: Theological Implications of the *tawqīf-i-ṣṭilāḥ* Antithesis and the *majāz* Controversy“, *Journal of Qur'anic Studies* 1 (1999) 1, S. 27-46, und 2 (2000) 1, S. 43-66.

⁸¹ Abū Zaid 1981, S. 70-73, 242-43. Für weitere Hintergründe der jeweiligen Theorien siehe ebd., S. 73-82.

beruhendes sei. Dem Wissen um die Regeln der *muwāḍa‘a*, beiden Schulen zufolge notwendige Vorbedingung zum Verständnis des Aussagegehalts (*dalāla*) sprachlicher Ausdrücke, habe die Mu‘tazila daher eine zweite Bedingung hinzugefügt: das Wissen um Intention (*qaṣd*) und Situation (*ḥāl*) des Sprechers. Interessiert ist Abū Zaid hier besonders am *qaṣd*-Begriff, der in den Überlegungen der Mu‘tazila auf zwei Ebenen wirke: einer ersten, das Verhältnis von Wort und Wortbedeutung, sowie einer zweiten, das Verhältnis von Text und Textbedeutung betreffenden. Auf der ersten geht es um die Verständigung zwischen Menschen, die sich auf die Namen von Sachen einigen: Wer verdeutlichen will, daß er eine bestimmte Sache mit einem bestimmten Begriff zu bezeichnen gedenkt, der muß diesen Begriff verwenden und dabei auf die bezeichnete Sache zeigen, um seine Intention zum Ausdruck zu bringen, denn ohne das Wissen um diese Intention ist nicht zu erkennen, welche Sache mit dem Begriff gemeint ist. Auf der zweiten und Abū Zaid wichtigeren Ebene setze sich dieses Prinzip im Denken der Schule fort: Um zu erkennen, was ein Autor bzw. ein Sprecher mit von ihm geäußerten Wörtern und Sätzen meine, müsse man über seine Intention und Situation im Bilde sein. Auf den Koran bezogen heiße das, daß man ohne das Wissen um die Eigenschaften Gottes – der Mu‘tazila zufolge ja noch vor der Lektüre des Textes durch Vernunftgebrauch zu erschließen; der Aṣ‘arīya zufolge ausschließlich dem Text zu entnehmen – nicht unterscheiden könne, wo seine Rede wörtlich und wo sie metaphorisch gemeint sei. Dieser Unterschied der Sichtweise habe für das Exegeseverständnis beider Gruppen entscheidende Konsequenzen gehabt. Denn während die Aṣ‘arīya hinsichtlich der im Koran enthaltenen Rede die Ansicht vertreten habe, sie bedeute für sich allein genommen das, was sie bedeute (*ī‘tabarū kalām Allāh dāllan bi-mufradihī ‘alā mā yadullu ‘alaih*), habe die Mu‘tazila das Wissen um die Intention des göttlichen Sprechers zur Voraussetzung jedes Textverständnisses gemacht und damit der Vernunft bei der Entscheidung, wann das *mağāz*-Konzept bei der Exegese zum Einsatz komme, größeren Platz eingeräumt.⁸²

⁸² Ebd., S. 83-90, 242-43. Das sich in der mu‘tazilitischen Sichtweise auftuende Problem, daß das Wissen um die Intention des menschlichen Sprechers ohne die Auslegung seiner Worte nicht erlangt werden kann und somit im Gegensatz zum Wissen um die Intention Gottes, das sich noch vor der Betrachtung seiner Worte aus der Annahme seiner Gerechtigkeit und Weisheit rational ableiten läßt, unsicher und relativ bleibt, wird von Abū Zaid später an anderer Stelle diskutiert: ders. 1992a, S. 104.

Dieses Konzept beschreibt Abū Zaid im weiteren Verlauf seiner Arbeit als Resultat älterer, von Murgī‘iten wie Ġāhm Ibn Ṣafwān (st. 128/746) und Muqātil Ibn Sulaimān (st. 150/767) getätigter Überlegungen, die von Sprachwissenschaftlern und Philologen wie dem Hāriġiten Abū ‘Ubaida (st. um 207/822) und dem mu‘tazilitisch orientierten al-Farrā‘ (st. 207/822) fortentwickelt und von dem mu‘tazilitischen Literaten al-Ġāḥiẓ zur Reife gebracht worden seien. Großes Gewicht legt Abū Zaid dabei auf die Herausbildung der linguistischen Begrifflichkeiten für die verschiedenen Arten der metaphorischen Ausdrucksweise wie *maṭal* (Gleichnis), *kināya* (Metonymie), *tašbīh* (Allegorie), *isti‘āra* (Tropus) und *ḥadḥ* (Ellipse) sowie auf die damit einhergehende Zunahme an theoretischem Bewußtsein für die Möglichkeiten und Formen des Sprachgebrauchs.⁸³ Der ebenfalls der Mu‘tazila zugerechnete Linguist und Philologe ar-Rummānī (st. 384/994) ist für Abū Zaid von besonderer Bedeutung, weil er die zentrale psychologische Funktion des koranischen Stilmittels *mağāz* erkannt habe. Sein *Kitāb an-Nukat fi iğāz al-qur‘ān* (das Ḥalafallāh edierte) ist eine umfassende Diskussion der rhetorischen und stilistischen Techniken des Koran.⁸⁴ Gegen Ende seiner Arbeit untersucht Abū Zaid, wie der mu‘tazilitische Theologe ‘Abd al-Ġabbār die Theorie des *mağāz* zu einem Werkzeug entwickelte, mit dem sich der äußere Konflikt zwischen den dogmatischen Positionen seiner Schule und einer Reihe wörtlicher Formulierungen des Koran aufheben läßt. ‘Abd al-Ġabbār zufolge handele es sich beim Menschen um einen anwesenden, immanenten (*fi š-šāhid*), bei Gott aber um einen abwesenden, transzendenten (*fi l-ġā‘ib*) Sprecher. Das Wissen um die Intentionen dieses Sprechers sei daher im Falle des Menschen ein sich aus dem direkten Kontakt zwangsläufig ergebendes Wissen (*ma‘rifat idtirār*) und im Falle Gottes ein auf dem Wege der rationalen Überlegung zu erschließendes theoretisches Wissen (*ma‘rifā nazarīya istidlālīya*). ‘Abd al-Ġabbār’s Beispiel zeige, daß es der Mu‘tazila mittels ausgeklügelter Argumente auf der Ebene von Wortwahl, Satzbau, Bedeutung und Intention der koranischen Rede sowie auf der Ebene von *muhkam* und *mutašābih* darum ging, das islamische Gottesbild von Makeln wie Anthropomorphismus und Ungerechtigkeit freizuhalten,

⁸³ Ders. 1981, S. 99-117, 243-44.

⁸⁴ Ebd., S. 117-22, 244.

also ihre theologischen Überzeugungen mit dem äußeren Wortlaut des Koran in Übereinstimmung zu bringen.⁸⁵

Diese Überzeugungen, das hatte Abū Zaid schon zu Beginn festgestellt, sind für ihn nicht allein Ergebnis abstrakter Überlegung, sondern hätten stets mit den sozialen und politischen Interessen ihrer Vertreter zu tun. Auch für ihn ist Theologie also Ausdruck des Kampfes um politische und gesellschaftliche Dominanz. Sein Urteil darüber, was die Mu‘tazila auf dieser gesellschaftspolitischen Ebene erreichen wollte, unterscheidet sich im Grundsatz wenig von dem, was in liberalen und „progressiven“ arabischen Kreisen im 20. Jh. zu diesem Thema gedacht wurde: Die frühen mu‘tazilitischen Theorien von *qudra* und *iḥtiyār* richteten sich gegen das passive Menschenbild und das fatalistische Politikverständnis der *ḡabr*-Theorie, durch die die Umayyaden die von ihnen okkupierte Macht als gottgewollt kennzeichneten; spätere Positionen der Schule hingen von diesem Problem entweder ab oder hätten sich in dessen Umfeld entwickelt. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang allenfalls Abū Zaid’s Sympathie für den kämpferischen und von ihm als „mutig“, „revolutionär“, „wenig extremistisch“ sowie (unter Bezug auf Goldziher) „demokratisch“ bezeichneten Standpunkt der Ḥārīḡiten, den er der Hinnahme der unbeliebten Umayyadenmacht durch die Murḡī‘iten eindeutig vorzieht.⁸⁶ Obwohl auch Abū Zaid’s Sympathie für das von ihm hier knapp umrissene gesellschaftspolitische Projekt der Mu‘tazila sowie für ihr Sprach- und Exegeseverständnis nicht zu übersehen ist, war die Folge seiner Untersuchung für ihn aber nicht die grundsätzliche Übernahme mu‘tazilitischer theologischer Positionen. Als bedeutendste aus seiner Arbeit gewonnene Erkenntnis bezeichnet er vielmehr „die Entdeckung, daß der Koran zum Schauplatz eines politischen und gesellschaftlichen Kampfes geworden war, der mit den Waffen der Theologie, also mit Begriffen, Definitionen und Dogmen, geführt wurde“.⁸⁷

Hiermit hatte Abū Zaid sein wichtigstes Thema gefunden: den

⁸⁵ Ebd., S. 73-74, 88, 180-239, 244.

⁸⁶ Ebd., S. 16-17.

⁸⁷ Ders. 1999, S. 111. Vgl. ders. 1996, S. 21. Auf den Zusammenhang zwischen gesellschaftlichem Interesse und koranexegetischem Standpunkt geht er in einer späteren Studie ausführlich ein: „*Iṣkāliyyat ‘al-maḡāz’: an-nizā’ ḥawla l-ḥaqīqa*“, *Alif: Journal of Comparative Poetics* 12 (1992), nachgedruckt in: ders. 1995a, S. 173-212. Vgl. ebd., S. 11.

exegetischen Umgang der Muslime mit dem Koran im Lichte ihrer gesellschaftspolitischen und dogmatischen Interessen sowie, damit einhergehend, die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen des Menschen in dem Versuch, die im Koran übermittelte Botschaft zu verstehen. Hierbei geht es, kurz gesagt, immer um die Beziehung zwischen dem koranischen Text und seinem Leser. Hatte Abū Zaid diese Beziehung in seiner Magisterarbeit noch als eine Beziehung des *tafsīr* definiert, wurde ihm in der Folgezeit das umstrittenere Konzept des *ta’wīl* zu einem Schlüsselbegriff. Um der Frage nachzugehen, ob neben der für ihren Dogmatismus bekannten Kalāmwissenschaft auch die spiritualistische und einen individuellen Weg zu Gott aufzeigende Mystik in ihrem Koranverständnis den politischen und sozialen Interessenkonflikten ihrer Umwelt zum Opfer gefallen war, begann er damit, dieses Konzept im Denken des Mystikers Ibn ‘Arabī (st. 638/1240) zu untersuchen.⁸⁸ Ausgestattet mit einem Stipendium der Ford Foundation, begab sich Abū Zaid 1978 an die Universität von Pennsylvania, was ihm die Möglichkeit gab, sich neben den Studien zu Ibn ‘Arabī sowie fern von den wirtschaftlichen und innenpolitischen Krisen seines Landes den Werken westlicher Kultur- und Sprachtheoretiker zu widmen. So las er Schriften des Kulturanthropologen Claude Lévi-Strauss und des Linguisten Ferdinand de Saussure, vor allem aber die hermeneutischen Werke des Philosophen Hans-Georg Gadamer. Bei ihm fand Abū Zaid die von ihm gesuchte theoretische Fundierung zum Problem des *ta’wīl*, ein Begriff, den er sich inzwischen, einem Vorschlag Ḥanafīs folgend, mit „Hermeneutik“ übersetzt hatte. Ausgehend von Gadamer las er sich in die erkenntnistheoretische Gedankenwelt der Griechen ein, befaßte sich mit den hermeneutischen Theorien von Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Althusser und Paul Ricœur und stieß zu den Werken moderner Autoren wie David Ditchet, Richard E. Palmer, Eric D. Hirsch und Janet Wolf vor.⁸⁹

Gadamers Begründung einer philosophischen Hermeneutik, niedergelegt vor allem in seinem Hauptwerk „Wahrheit und Methode“ von 1960, hat Abū Zaid nach eigenem Bekunden nicht nur tief beeindruckt, sondern in vielen Punkten auch an die Wahrheitssuche Ibn ‘Arabīs erinnert. Für beide sei Wahrheit in der Perspektive des Men-

⁸⁸ Vgl. ders. 1999, S. 111.

⁸⁹ Vgl. ebd., S. 115-17.

schen eine dynamische, veränderliche Angelegenheit, die sich immer in der Interaktion zwischen zwei Seiten konstituiere. So erschließe sich der Gehalt eines Textes nicht ohne die erklärende Interpretation und Auslegung durch den Leser, der seinerseits über ein historisch bedingtes und nicht immer vollständig reflektiertes Vorverständnis verfüge. Für beide sei Wahrheit zudem eine individuelle, subjektive Angelegenheit, was bei Gadamer jedoch insofern abgeschwächt sei, als durch die von ihm verwendete Kategorie der „Intersubjektivität“ die Möglichkeit der Kommunikation über Wahrheit bewußt in Betracht gezogen werde, während die nur subjektiv erlebbare religiöse Wahrheit für Ibn ‘Arabī in letzter Konsequenz der menschlichen Kommunikation entzogen sei. Gegen diesen Vergleich von Gadamer und Ibn ‘Arabī mag man einwenden, daß Wahrheit für ersteren vor allem ein erkenntnistheoretisches, für letzteren jedoch ein religiöses Problem war. Und man mag darauf hinweisen, daß Ibn ‘Arabī im Gegensatz zu Gadamer von der Existenz eines von Gott verliehenen mystischen Wissens ausgeht, das er als die wahre Form der Erkenntnis betrachtet und von dem er meint, daß es auf dem Wege von Vernunftgebrauch und Analogieschluß nicht zu erreichen sei. Davon abgesehen, daß diese Unterschiede Abū Zaid durchaus bewußt sind, stellt er seinen Vergleich aber an, um zu erklären, daß er zwischen den westlichen und den arabisch-islamischen Denkern, mit denen er sich damals beschäftigte, ein wachsendes Maß an Gemeinsamkeiten entdeckte. Das Problem, mit dem all diese Denker auf ihre Weise beschäftigt waren, erschien ihm als dasselbe Problem, das sich ihm selbst stellte: „Gewiß waren es andere Wörter, eine andere Syntax, andere Metaphern, aber in all den Texten ging es um eine Sache: die Beziehung zwischen dem Text und dem Leser. Der Text konnte die Offenbarung sein, er konnte ein Kunstwerk sein, er konnte die ganze Welt sein, aber immer ging es darum, daß er gelesen werden mußte, um zu sein.“⁹⁰

Für seine Beschäftigung mit Ibn ‘Arabī, aus der eine Studie über dessen „Philosophie des *ta’wīl*“ erwuchs, erhielt Abū Zaid 1981 den Dokortitel. Zwar kam er im Grundsatz zu demselben Ergebnis: Auch die Interpretationen des Koran, die Ibn ‘Arabī anbiete, hingen in letzter Analyse mit seinen gesellschaftspolitischen Vorstellungen

⁹⁰ Ebd., S. 117-19.

zusammen.⁹¹ Trotzdem hinterließ der auf das individuelle Empfinden (*ḍauq*) und die Relativität jedes Vernunfturteils abzielende Ansatz Ibn ‘Arabīs großen Eindruck auf Abū Zaid, was seine Sympathie für die Denkweisen der Mu‘tazila ein Stück weit relativierte. So spricht er in seiner Dissertation voller Respekt von Ibn ‘Arabīs „umfassender philosophischer Methode, die der Existenz und dem Text gemeinsam eine Ordnung gibt.“⁹² Und im autobiographischen Rückblick erklärt er: „In der Beschäftigung mit Ibn Arabi und der Hermeneutik verlernte ich meine apodiktischen Urteile über die Wahrheit eines Gegenstandes oder einer Aussage, die ich in meiner Magisterarbeit so geliebt hatte. Ich verlernte zu sagen, diese oder jene Interpretationen seien falsch, nur die eine sei richtig.“⁹³ Für Ibn ‘Arabīs Hauptwerk, die „Mekkanischen Offenbarungen“ (*al-Futuhāt al-makkīya*), hat Abū Zaid nur lobende Worte übrig, und er nennt sie „das wichtigste Werk der arabischen Geistesgeschichte, gerade im Hinblick auf die Exegese des Koran“.⁹⁴ Ja, er stellt sich selbst als von seinem Untersuchungsgegenstand überzeugten Pantheisten dar, den das rationalistische Gottesbild der Mu‘tazila allein nicht zufriedenstellt.⁹⁵ Aussagen wie diese, darunter auch ein Vergleich der Affäre um seine Person mit dem Fall des legendären al-Ḥallāḡ, der 309/922 für seine Behauptung einer mystischen Union mit Gott auf ‘abbāsische Anordnung hin hingerichtet wurde,⁹⁶ zeigen, wie stark sich Abū Zaid, der im Westen wie in der islamischen Welt als ein mit der Mu‘tazila sympathisierender Rationalist gilt, zugleich dem Erbe der Mystik verbunden fühlt.⁹⁷

⁹¹ Ders. 1983, S. 33-37. Vgl. ders.: „The Case of Abu Zaid“, *Index on Censorship* 4 (1996), S. 30-39, hier S. 33; ders. 1996, S. 21-22.

⁹² Ders. 1983, S. 18.

⁹³ Ders. 1999, S. 119.

⁹⁴ Ebd., S. 117.

⁹⁵ „Ich sehe Gott in allen schönen Dingen. Ich kann nicht bestimmen, was Gott ist. Die Mu‘taziliten haben präzise Definitionen und Erklärungen darüber gegeben, was Gott ist, und vor allem, was er nicht ist. Aber es gibt etwas, das viel größer ist als alles, was Worte bezeichnen können. Vielleicht ist Gott in mir. ‘Der Thron Gottes ist das Herz des Gläubigen’, sagt Ibn Arabi. Ja, es ist die Mystik.“ Ebd., S. 209.

⁹⁶ Ebd., S. 212.

⁹⁷ Eine Untersuchung der aus der Mystik abgeleiteten Elemente in Abū Zaid’s Denken in Relation zu seinen Anleihen bei *mutakallimūn* und *balāḡiyyūn* müßte noch ein jüngeres Werk des Autors mitbeachten: *Hākaḍā takallama Ibn ‘Arabī*, Kairo (*al-Hai’a al-miṣriyya al-‘āmma li-l-kitāb*) 2002. Auch das Interesse des Autors für die ästhetischen Dimensionen des Koran und die Bedeutung des Koranerlebens über die sinnliche Erfahrung wäre hier zu bedenken; vgl. ders. 1999, S. 100-1.

Deutlichere Spuren haben in Abū Zaid's Denken freilich die von ihm gelesenen hermeneutisch-linguistischen Arbeiten westlicher Denker hinterlassen. Nach seiner Rückkehr aus den USA veröffentlichte er eine Reihe von Artikeln, in denen er die aus seiner Lektüre gewonnenen Einsichten zu verarbeiten sucht. Für die Entwicklung seiner koranexegetischen Sichtweise von Bedeutung sind vor allem die Studien „Hermeneutik und das Problem der Textinterpretation“ sowie „Zeichen im Erbe“.⁹⁸ Mit anderen Arbeiten, in denen Abū Zaid seine theoretischen Erkenntnisse auf konkrete Einzelfragen anwendet, wurden beide in einem Sammelwerk des Autors unter dem Titel „Probleme der Lektüre und Mechanismen der Exegese“ (*Iškālīyāt al-qirā’a wa-ālīyāt at-ta’wīl*) neu aufgelegt. Wie er selbst sagt, legt er in den Artikeln eine je eigene Perspektive an den Tag: Im ersten blicke er auf die von ihm dargestellte Entwicklung der westlichen Hermeneutik mit einem arabischen kulturellen Anliegen (*hamm taqāfi ‘arabī*) im Hinterkopf. Im zweiten gehe er von einer westlichen Denkrichtung aus und suche nach Wurzeln und Ansatzpunkten eines vergleichbaren Denkens im eigenen Erbe.⁹⁹

Im ersten Artikel ist der Bezug zur arabisch-islamischen Kultur in der Tat von Anfang an deutlich. Der Begriff „Hermeneutik“ (hier: *ta’wīliyya*) verweist für Abū Zaid auf ein „altes und neues Problem zugleich“, ein Problem, das nicht nur dem westlichen Denken eigen sei, sondern im klassischen wie modernen arabisch-islamischen Denken einen zentralen Platz habe. Obwohl es den von ihm behandelten westlichen Autoren meist um die Verstehensmöglichkeiten von Kunst und Literatur geht, läßt Abū Zaid keinen Zweifel daran, daß ihm an einer Übertragung ihrer Theorien auf das eigene religiöse Erbe gelegen ist.¹⁰⁰ So kommt er schon zu Beginn seiner Studie auf die

⁹⁸ Ders.: „*al-Hirminyūfiqā wa-mu’ḍilat tafsīr an-naṣṣ*“, *Fuṣūl* 1 (1981) 3, S. 141-59; ders.: „*al-‘Alāmāt fi t-turāt: dirāsa istikṣāfiyya*“, in: *Anẓimat al-‘alāmāt fi l-luġa wa-l-adab wa-t-taqāfa: madhal ilā s-simiyūfiqā*, hg. von Sīzā Qāsim und Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, Kairo (*Dār Ilyās al-‘aṣrīyya*) 1986, S. 73-132, nachgedruckt in: ders. 1992a, S. 13-49 und S. 51-118.

⁹⁹ Ders. 1992a, S. 7. Zu den Artikeln vgl. Kermani 1996, S. 21-23.

¹⁰⁰ Abū Zaid's Rechtfertigung für diese Übertragung zeigt klare Einflüsse Ḥanafis: Jede arabische Beschäftigung mit dem Denken des Westens habe der Sorge um die Realität der eigenen Kultur zu entspringen und auf den vorschnellen Import fremder Ideen zu verzichten. Daß Abū Zaid zugleich für einen selbstbewußten und „dialektischen“ Dialog mit dem westlichen Denken votiert, zeigt aber auch die Distanz, mit der er den ideologischen Grenzziehungen Ḥanafis schon damals gegenüberstand. Abū Zaid 1992a, S. 14.

traditionalistische, auf sprachlichen und historischen Argumenten beruhende Form der Koranexegese (*at-tafsīr bi-l-ma'tūr*) im Gegensatz zu der auf den Ansichten des jeweiligen Interpreten beruhenden Exegese (*at-tafsīr bi-r-ra'y*) zu sprechen. Letztere, hier auch als *ta'wīl* bezeichnete Form, die überwiegend von Philosophen, Mu'taziliten, Schiiten und Sufis betrieben worden sei, wird dabei nicht nur in Schutz genommen, sondern klar bevorzugt: Während man dem *ta'wīl* in konservativen Kreisen meist vorgeworfen habe, nicht objektiv zu sein, hätten seine Befürworter das grundlegende metaphysische Problem, das sich allen Koranexegeten stelle, weit besser gelöst. Auf die Frage „Wie kann man zur 'objektiven' Bedeutung (*ma'nā*) des koranischen Textes vordringen? Und liegt es [überhaupt] im Vermögen des Menschen in seiner Begrenztheit und Beschränktheit, zur göttlichen 'Intention' (*qaṣd*) in ihrer Perfektion und Absolutheit vorzudringen?“ hätten beide Seiten, wenn auch meist unausgesprochen, auf ihre Weise geantwortet: Während sich die Vertreter des *tafsīr bi-l-ma'tūr* so verhalten hätten, als sei ein objektives Textverständnis prinzipiell möglich, hätten die Vertreter des *ta'wīl* eine Vielzahl unterschiedlicher Sichtweisen zugelassen und seien so implizit davon ausgegangen, daß der Mensch die objektive Bedeutung des Koran gar nicht erfassen könne. Während die erste Richtung die Rolle des Interpreten zugunsten der sprachlichen und historischen Aspekte des Textes ignoriere, werde das spezielle Verhältnis zwischen Text und Interpret von der zweiten gerade betont.¹⁰¹

Wenn ein objektives Textverständnis aber nie zu erreichen ist, welche Möglichkeiten gibt es dann, das Dreieck „Autor-Text-Kritiker“ bzw. „Intention-Text-Interpretation“¹⁰² auf theoretischer Ebene zu erfassen? Den Antworten, die westliche hermeneutische Denker auf diese Frage gegeben haben, geht Abū Zaid in dem Artikel ausführlich nach. Da ist zum Beispiel die Rede von Schleiermacher, dem zufolge jeder Text ein „sprachliches Medium“ ist, mit dessen Hilfe der Autor seine Gedanken zum Leser trägt.¹⁰³ Da geht es um Dilthey, für den das Verhältnis zwischen Interpret und interpretiertem Gegenstand von Ort und Zeit abhängig und somit variabel ist.¹⁰⁴ Da wird Heidegger diskutiert, der in seinem Hauptwerk „Sein und Zeit“

¹⁰¹ Ebd., S. 14-16.

¹⁰² Ebd., S. 16: *tulāfiyat „al-mu'allif/an-naṣṣ/an-nāqid“ au „al-qaṣd/an-naṣṣ/at-tafsīr“*.

¹⁰³ Ebd., S. 20.

¹⁰⁴ Ebd., S. 29.

das Verhältnis des Menschen zur Welt unter anderem als Prozeß des Verstehens und Auslegens definiert, der sich nie unabhängig von Sprache vollzieht.¹⁰⁵ Die größte Aufmerksamkeit kommt aber Gadamer und seinen Reflexionen über den Begriff der Wahrheit in der Kunst zu: Bei der Rezeption eines Kunstwerks geht es für ihn nicht allein um ästhetischen Genuß, denn das Bewußtsein des Menschen für Ästhetik sei von seinem generellen Bewußtsein und somit vom Erkenntnisprozeß nicht zu trennen. Bei der Betrachtung von Kunst nehme der Rezipient stets Bedeutungen (bei Abū Zaid: *ma‘ānī*) wahr, die etwas mit den vom Künstler gemachten und in seinem Werk durch das Medium der Form ausgedrückten Erfahrungen zu tun hätten. Diese blieben im Kunstwerk für spätere Generationen greifbar, müßten vom Rezipienten aber stets aufs Neue nachvollzogen und in Bedeutung übersetzt werden. Gadamer beschreibt dies als existentiellen, auf dem dialektischen Verhältnis von Rezipient und Kunstwerk beruhenden Prozeß, der die Teilhabe an den Erfahrungen des Künstlers ermögliche. Welche Form diese Teilhabe im konkreten Einzelfall annimmt, hängt für Gadamer von einer Reihe historisch bedingter Faktoren ab. Variablen wie das Vorherwissen, die Sicht auf Vergangenheit und Gegenwart sowie das Verhältnis zur Sprache wirkten auf den Rezeptionsprozeß ein und machten die aus einem Kunstwerk herausgelesene Wahrheit im Gegensatz zu seiner feststehenden Form zu einer orts- und zeitgebundenen, also relativen Angelegenheit.¹⁰⁶

Weiter betrachtet Abū Zaid einige jüngere Autoren, die Gadamers Hermeneutik als subjektivistisch und relativistisch kritisieren und versuchen, diesem Mangel durch wissenschaftliche Theorien zur objektiven Textinterpretation zu begegnen. Die von einigen dieser Autoren, darunter Ricœur, vorgenommene Abwertung der Rolle des Interpreten gegenüber dem Text, den sie als eine eigene und sogar von den Intentionen des Autors unabhängige Größe betrachten, schätzt Abū Zaid wenig.¹⁰⁷ Sympathie hat er da schon eher für die Sichtweise des Amerikaners Hirsch, der versucht, das Problem durch die Unterscheidung zwischen dem veränderlichen Sinn (*significance*, hier: *mağzā*) eines Textes und seiner feststehenden Bedeutung (*mea-*

¹⁰⁵ Ebd., S. 30-37.

¹⁰⁶ Ebd., S. 38-42.

¹⁰⁷ Ebd., S. 44-48.

ning, hier: *ma‘nā*) zu lösen. Für ersteren sei die Literaturkritik und für letztere die Theorie der wissenschaftlichen Exegese zuständig. Durch eine zusätzliche Trennung zwischen der vom Autor intendierten und der im Text selbst liegenden Bedeutung versucht Hirsch, sich dem von ihm gesuchten „objektiven“ Textverständnis zu nähern. Statt der Suche nach dem von Epoche zu Epoche neu auszuhandelnden Sinn von Texten fordert er eine Rückkehr zur Philologie, die aufgrund ihrer exakten Methoden am besten dazu geeignet sei, die Bedeutung von Texten zu erfassen.¹⁰⁸ Abū Zaid, der die Unterscheidung von *mağzā* und *ma‘nā* für sich übernahm,¹⁰⁹ schließt sich diesen jüngeren Autoren ansonsten nicht an. Die wichtigste Errungenschaft der westlichen Hermeneutik bleibt für ihn Gadammers Betonung der Rolle des Interpreten bzw. Rezipienten. Aus arabisch-islamischer Sicht könne sie zur Bewußtmachung einiger wenig wahrgenommener Faktoren beim Umgang mit dem Koran von Nutzen sein: Gadammers Hermeneutik sei ein „authentischer Ausgangspunkt (...) zur Neubetrachtung unseres religiösen Erbes auf dem Gebiet der Koranexegese seit frühesten Zeiten und bis heute“. Mit ihrer Hilfe lasse sich erkennen, wie die Geisteshaltung jedes Interpreten und das Weltbild jeder Epoche auf ihr jeweiliges Koranverständnis Einfluß genommen hätten. Das gelte auch für die modernen koranexegetischen Richtungen, die wie ihre klassischen Vorläufer stets vom Standpunkt des Interpreten gegenüber seiner Realität abhängig seien, und das „unabhängig davon, wieviel Objektivität dieser oder jener Interpret für sich selbst beanspruchen mag.“¹¹⁰

Im zweiten Artikel vertieft Abū Zaid die in seiner Magisterarbeit angestellten Betrachtungen zu den klassischen Modellen der arabisch-islamischen Sprachtheorie in ihrem Verhältnis zum religiös geprägten Weltbild ihrer Vertreter. Sein Versuch, im eigenen Erbe Vorläufer der modernen Semiotik (hier: *‘ilm al-‘alāmāt*) auszumachen, ist von der im modernen arabischen Geistesleben oft anzutreffen-

¹⁰⁸ Ebd., S. 48-49. Er bezieht sich auf Eric D. Hirsch: *Validity in Interpretation*, Yale 1969, S. 1-10. Einen Artikel Hirschs hat Abū Zaid ins Arabische übersetzt: „*Ittiğāhāt fi t-taqyīm al-adabī*“, *Alif: Journal of Comparative Poetics* 2 (1982), S. 6-22.

¹⁰⁹ Siehe z.B. Abū Zaid 1993/94, S. 198-99; ders. 1998, S. 200. Vgl. Kermani 1996, S. 12-13, der darauf hinweist, daß Hirschs Unterscheidung von *significance* und *meaning* auf den deutschen Logiker Gottlob (nicht Gottlieb) Frege (1848-1925) zurückgeht.

¹¹⁰ Abū Zaid 1992a, S. 49.

den oberflächlichen Gleichsetzung als nachahmenswert empfundener westlicher Denkweisen mit arabisch-islamischen Vorstellungen der Vergangenheit weit entfernt. Denn Abū Zaid setzt sich mit den Sprachtheorien der Muslime auf sehr ernsthafte Weise auseinander, wobei er diese Theorien in ihren eigenen Kontexten beläßt, jedoch unter Verwendung eines modernen sprachwissenschaftlichen Vokabulars ihren semiotischen Gehalt herausarbeitet. Dabei kommt ihm zugute, daß diese Theorien Fragen grundsätzlicher Art betreffen, die aus Sicht der modernen Linguistik noch heute von zentraler Bedeutung sind. Auch die fachwissenschaftlichen Grundbegriffe wie *luġa*, *kalām*, *kalīma*, *kitāba*, *ḥaṭṭ*, *naṣṣ*, *dalāla*, *dāll*, *madlūl*, *lafz*, *ṣaut*, *ma‘nā*, *balāġa*, *ramz*, *maġāz*, *muṣābaha*, *qaṣd*, *ġaraḍ* usw. haben sich im arabischen Sprachgebrauch über die Jahrhunderte so geringfügig verändert, daß nicht der Eindruck entsteht, hier werde eine Richtung der modernen Linguistik einem ursprünglich von ganz anderen Konzepten ausgehenden Erbe aufgezwungen.¹¹¹

Aus dem Artikel, der sehr detailliert in die Problematik einsteigt, seien einige Punkte herausgehoben, die zur Bestimmung von Abū Zaid's Standpunkt hilfreich sind. Hauptgegenstand der Arbeit sind die Sprachtheorien der Mu‘taziliten al-Ġāḥiẓ und ‘Abd al-Ġabbār, des Aš‘ariten al-Ġurġānī und des Mystikers Ibn ‘Arabī, wobei keinem von ihnen klar der Vorzug gegeben wird. Vielmehr werden alle gemeinsam für ihre Leistungen auf einem Gebiet gelobt, dem Abū Zaid trotz der Existenz unterschiedlicher Schultraditionen eine übersehene innere Einheit nachsagt, die damit zu tun habe, daß sie alle von denselben religiös geprägten Grundannahmen ausgegangen seien. So stelle Sprache als ein über Aussagekraft verfügendes System (*nizām dāll*) für sie alle einen Teil der erkenntnismäßigen Ordnung dar,

¹¹¹ Auch dieser Artikel beginnt mit einer Rechtfertigung, die an Ḥanafis Warnungen vor der Übernahme westlicher Denkweisen erinnert, um Ḥanafis Abgrenzungen im nächsten Atemzug durch die Forderung nach einem vorurteilsfreien Dialog hinter sich zu lassen: Der Vergleich von Semiotik und Erbe entspringe nicht dem „Wahn der Authentisierung“ (*wahm at-ta’zīl*), der für jede westliche Vorstellung einen Aufhänger im Erbe suche. Vielmehr gehe es um eine aus Reife und Unabhängigkeit erwachsene, notwendige, existentielle und in regelmäßigen Abständen zu wiederholende Neubetrachtung des Erbes. Westliches wie arabisch-islamisches Erbe seien in ihren je eigenen Kontexten zu verstehen. Der Dialog zwischen ihnen diene nicht der Vereinheitlichung, sondern solle dazu beitragen, daß die zeitgenössischen Araber und Muslime sich selbst und den Anderen besser verstünden. Ebd., S. 51-53; vgl. ebd., S. 116.

in der sich der Mensch als ein von Gott mit einer Aufgabe betrautes (*mukallaf*) Wesen befinde. Seine Fähigkeit, diese Aufgabe zu erfüllen, ja sich ihrer bewußt zu werden, habe auf existentielle Weise mit seiner Fähigkeit zu tun, Bedeutungen wahrzunehmen, wie sie nicht erst aus der Offenbarung, sondern schon aus der physikalischen Welt an ihn heranträten. Dem Koran, also der generellen muslimischen Sichtweise zufolge, sei die Welt voller Zeichen (*āyāt*) für die Existenz des Schöpfers. Ihre Aussagekraft (*dalāla*) zu erfassen, sie zu lesen und in Bedeutungen umzusetzen, sei Basis des menschlichen Erkenntnisprozesses. Den in den klassischen arabisch-islamischen Sprachtheorien verwendeten Begriff der *dalāla* meint Abū Zaid daher mit dem im modernen semiotischen Vokabular der Araber bekannten Begriff der *ʿalāma* gleichsetzen zu können, der nicht nur für sprachliche, sondern auch für nicht-sprachliche Zeichen wie Verkehrsschilder, Kleidung, Speiseregeln, Bilder und Icons benutzt wird.¹¹² Da die Sprache von allen muslimischen Denkern zu den Zeichensystemen gezählt worden sei, hätten sie sich ihr alle „von einem klaren semiotischen Ausgangspunkt aus“ genähert.¹¹³

Dennoch gibt es Vorstellungen muslimischer Sprachtheoretiker, die Abū Zaid wegen ihrer Nähe zu modernen semiotischen Sichtweisen besonders ansprechen. Anders, als bei einem sogenannten „Neo-Muʿtaziliten“¹¹⁴ zu erwarten, sind das bei weitem nicht nur die Ansichten der beiden hier behandelten Muʿtaziliten al-Ġāḥiẓ und ʿAbd al-Ġabbār. Im Gegenteil ist es so, daß der Autor, über seine Magisterarbeit hinausgehend, den strengen Rationalismus der beiden, wie er sich in ihrem Zugang zum Phänomen des *mağāz* zeige, im Bereich der Sprachanalyse als nicht besonders hilfreich ansieht. Sicher hat Abū Zaid für die muʿtazilitische Annahme, daß Sprache ein Resultat menschlicher Konvention sei, weiterhin mehr übrig als für die von strengen Ašʿariten vertretene Idee, daß die Sprache den Menschen von Gott vorgegeben sei.¹¹⁵ Auch die Priorität, die die Muʿtazila der rationalen Gotteserkenntnis im Vergleich zu der von der Ašʿariya bevorzugten Übernahme des Wissens um Gott aus der Offenbarung einräumte, samt den sich hieraus ergebenden Konse-

¹¹² Ebd., S. 54, 56-57, 101.

¹¹³ Ebd., S. 86. Zu den Gemeinsamkeiten der Schulen vgl. ebd., S. 73-74, 75, 78, 83, 101-2.

¹¹⁴ Uşfür 1991; Wild 1993, S. 259. Vgl. Martin/Woodward 1997, S. 215.

¹¹⁵ Abū Zaid 1992a, S. 68-75.

quenzen für die theoretische Erfassung der *dalāla* des Koran hält er weiter für wertvoll.¹¹⁶ Trotzdem zeigt er sich vom *mağāz*-Begriff al-Ġāḥiḏs und vor allem ‘Abd al-Ġabbārs nicht überzeugt. Das Problem ihrer Sichtweise sieht er darin, daß sich die beiden Männer durch ihr Bestreben, Sprache als präzises Werkzeug des menschlichen Geistes zu definieren, davor gesträubt hätten, zu viele verschiedene Formen des *mağāz* zu benennen. Für beide erfülle Sprache in erster Linie eine Funktion der Mitteilung bzw. Benachrichtigung (*bayān* bei al-Ġāḥiḏ, *inbā* bei ‘Abd al-Ġabbār), und die Existenz verschiedener Ebenen von *dalāla* sei ihrem Wunsch nach Eindeutigkeit, womit stets dogmatische Eindeutigkeit gemeint sei, zuwidergelaufen. So habe ‘Abd al-Ġabbār die Natur der Wörter, sich zu Sinnketten zusammenfügen zu lassen und dabei eine semantische bzw. metaphorische Bedeutungsverschiebung (*taḥawwul dalālī* bzw. *mağāzī*) hervorzubringen, als eine Art Makel (*‘aib*) der Sprache betrachtet. Um ihrer impliziten Abwertung zu entgehen, habe er den *mağāz* auf der analytischen Ebene daher vor allem an die eindeutige Konvention der Gemeinschaft und die klare Intention des Sprechers gebunden. Nicht einmal in der Dichtung hätten er und al-Ġāḥiḏ die Abweichung vom anerkannten Rahmen der Sprache in Form von *mağāz* akzeptiert, was den wichtigen individuellen Charakter metaphorischer Redeweisen vernachlässige. Bestimmte Formen des *mağāz* habe ‘Abd al-Ġabbār

¹¹⁶ Ebd., S. 61-68. Das mu‘tazilitische Beharren auf der Priorität der *ma‘rifa ‘aqlīya* vergleicht Abū Zaid mit der These der rationalen Erkennbarkeit der Religion aus Ibn Ṭufails (st. 581/1185) philosophischer Erzählung *Ḥayy Ibn Yağzān*. Hinsichtlich der Ordnung der Argumente auf dem Weg zur Gotteserkenntnis weist er außerdem darauf hin, daß die sprachliche Aussagekraft (*dalāla luğawīya*) der Offenbarung aus der Sicht ‘Abd al-Ġabbārs gegenüber der rationalen Aussagekraft (*dalāla ‘aqlīya*) der in der Welt selbst vorhandenen Beweise und der aus der Vernunft stammenden Argumente nachgeordnet sei. Dennoch sei für ‘Abd al-Ġabbār der Koran an der Gotteserkenntnis vieler Menschen nicht unbeteiligt, wobei es sich jedoch um eine Art repetitive Aussagekraft (*dalāla mukarrara*) des Offenbarungsbuches handele, denn zum Thema sage es vom Prinzip her dasselbe wie die Vernunft. Abū Zaid unterscheidet in diesem Zusammenhang zwei Ebenen der koranischen *dalāla* bei ‘Abd al-Ġabbār: Auf einer ersten sei der Koran ein Zeichen (bei ‘Abd al-Ġabbār: *amāra*) und rege als solches zu Reflexion und Weltbetrachtung an, was im Idealfall zur Gotteserkenntnis führe. Hier erfülle der Text eine reine Zeigefunktion (*muḥimma dalālīya*), die von den eindeutigen (*muḥkam*) Versen ausgehe, und die koranische *dalāla* sei semiotischer Art. Erst nachdem der Mensch durch Reflexion Gottes Natur und Intention erkannt habe, sei er dazu in der Lage, die zweite, sprachliche Ebene der koranischen *dalāla* zu erfassen, die auch von den mehrdeutigen (*mutaṣābih*) Versen ausgehe. Ihr Verständnis setze außer dem Wissen um Gottes Intention die genaue Kenntnis der sprachlichen Konventionen voraus.

infolge seines Bemühens um sprachliche Präzision auch schlicht ausgeblendet bzw. nicht erkannt.¹¹⁷

Ein Grund für die Schwierigkeiten, die ‘Abd al-Ġabbār mit der *dalāla* von Sprache hatte, war laut Abū Zaid die von ‘Abd al-Ġabbār selbst erwähnte Weite (*ittisā*) ihrer Möglichkeiten bei der Konstruktion sprachlicher Ausdrücke. Die Komplexität der Sprache, die bei der Nachrichtenübermittlung im Vergleich zu anderen Zeichensystemen von Vorteil sei, wandle sich wegen der mit ihr verbundenen Anfälligkeit für semantische Uneindeutigkeit zu einem Nachteil.¹¹⁸ Die einzige Möglichkeit, dem Problem beizukommen, habe für ‘Abd al-Ġabbār darin bestanden, die Regeln des Sprachgebrauchs nach dem Vorbild der Logik zu definieren. Daher habe er den *maǧāz* auf den allegorischen Vergleich (*mušābaha* bzw. *muqārana*) zweier Dinge beschränkt und dabei den Analogieschluß vom Sichtbaren auf das Unsichtbare (*qiyās al-ġā’ib ‘alā š-šāhid*) im Sinn gehabt. Wie in diesem präzisen Werkzeug des metaphysischen Denkens die zwei Seiten der Gleichung, *‘ālam al-ġaib* und *‘ālam aš-šahāda*, zwar Parallelen aufwiesen, aber nicht miteinander vermischt werden dürften, seien bei ‘Abd al-Ġabbār (wie schon bei al-Ġāḥiz) die zwei Seiten des metaphorischen Vergleichs, also die wörtliche und die übertragene Bedeutung eines Ausdrucks, streng auseinanderzuhalten.¹¹⁹ Sein Versuch, die Funktion von Sprache nach dem Vorbild der rationalen *dalāla* zu erklären, habe ‘Abd al-Ġabbār den Blick für die Besonderheiten der sprachlichen *dalāla* aber gerade verstellt.¹²⁰

Als wichtigen Fortschritt auf dem Weg zur theoretischen Erfassung

¹¹⁷ So habe er den Eigennamen die Fähigkeit zum *tahawwul maǧāzī* grundsätzlich abgesprochen. Dabei könne ein Name im übertragenen Sinne für eine bestimmte Aufgabe bzw. Funktion stehen, so in den Wendungen „eine Sache, die keinen Abū Ḥasan [das ist ‘Alī Ibn Abī Ṭālib] hat“ und „es werden keine Fatwās erlassen, solange Mālik in der Stadt ist“. Die Grundidee, von der ‘Abd al-Ġabbār hier ausgehe, die Unterscheidung zwischen *al-asmā’ allatī tufīd* (zur einfachen Bezeichnung dienende Namen und Substantive) und *al-asmā’ allatī ta’nī* (über Bedeutung verfügende Adjektive), sieht Abū Zaid aber als wichtige Leistung, weil sie die sprachlichen Zeichen, anders als damals üblich, auf der Basis nicht nur formaler, sondern auch semiotischer Kriterien klassifiziere. Für alles: ebd., S. 102-10.

¹¹⁸ Ebd., S. 87-89. Zu ‘Abd al-Ġabbārs Skepsis gegenüber der Sprache zähle auch, daß er zur Beurteilung der Glaubwürdigkeit eines Propheten von ihm gewirkte Wunder für aussagekräftiger (*ašadda dalālatin*) hielt als von ihm geäußerte Rede (*kalām*); ebd., S. 72-73, 102. Vgl. ders. 1981, S. 81-82.

¹¹⁹ Ders. 1992a, S. 108-10.

¹²⁰ Ebd., S. 105-6.

der stilistischen Möglichkeiten von Sprache beschreibt Abū Zaid die Arbeiten al-Ġurġānīs, desjenigen Philologen, in dem Wieland ein mögliches Vorbild für die exegetischen Theorien al-Hūlīs sah. Trotz seiner aš‘arischen Ausrichtung habe al-Ġurġānī von den sprachtheoretischen Überlegungen der Mu‘tazila und nicht zuletzt ‘Abd al-Ġabbārs entscheidend profitiert. Da er die Sache aber aus einem ganz anderen Blickwinkel angegangen sei, hätten sich ihm Horizonte aufgetan, die seinen Vorgängern verschlossen geblieben seien. Anders als ‘Abd al-Ġabbār habe er sich weniger für die mit dogmatischen Argumenten zu beantwortende Frage nach der Intention Gottes interessiert als für eine wissenschaftliche Begründung des Wundercharakters des Koran. Den Abhandlungen al-Ġurġānīs über „Die Geheimnisse der Rhetorik“ (*Asrār al-balāġa*) und „Die Beweise des Wundercharakters“ (*Dalā’il al-iġāz*) entnimmt Abū Zaid eine Sprachphilosophie, in der die *dalāla* von Texten als weit mehr begriffen wird als die bloße Summe der in ihnen verwendeten sprachlichen Zeichen. Hier gewinne ein Text seine ganze Aussagekraft erst aus dem Zusammenspiel der Bedeutungen der Zeichen mit den Bedeutungen ihrer Komposition (*tafā’ul dalālāt al-‘alāmāt wa-dalālāt at-tarkīb ma’an*).¹²¹ Die Komplexität des Zeichensystems Sprache, von ‘Abd al-Ġabbār noch gefürchtet, wandle sich so zu seiner herausragenden Eigenschaft, durch die sich dieses System auf positive Weise von anderen existierenden Zeichensystemen unterscheide.

Grundlage der Sprachtheorien al-Ġurġānīs war der Begriff der Anordnung bzw. Formulierung (*naẓm*), wie er für die Komposition von Gedichten verwendet wird. Während sich seine Vorgänger „schwülstigen Illusionen“ hingeeben hätten, nach denen die Schönheit von Texten aus der Schönheit der darin verwendeten Wörter rühre, habe er die Vorstellung, daß Wörter über eine eigene Ästhetik verfügten, verneint und die Schönheit von Texten statt dessen in der Anordnung ihrer Wörter gesucht. Zu wenden hatte er sich dabei, so Abū Zaid, gegen die in den damaligen linguistischen Disziplinen vorherrschende und auf al-Ġāhiz zurückgehende Dualität von Wort (*lafẓ*) und Bedeutung (*ma’nā*), eine Denkweise, die von der Existenz schön bzw. häßlich klingender Wörter ausgehe, die entsprechend schöne bzw. häßliche Bedeutungen trügen. Dieser Anschauung gegenüber habe al-Ġurġānī betont, daß Wörter keine andere Aufgabe hätten, als

¹²¹ Ebd., S. 89.

nach dem Vorbild von Zeichen – in der Tat nennt er Wörter *‘alāmāt* und *simāt* – auf die von ihnen bezeichneten „mentalen Bedeutungen“ (*ma‘ānī dīhnīya*) hinzuweisen. Anders als viele seiner Zeitgenossen habe er denn auch keinen zwingenden Zusammenhang zwischen Wort und Bedeutung gesehen: Solange sich der Mensch über ihre Bedeutung einig sei, könne man die Wörter auch austauschen und anstelle von „lang“ etwa „kurz“ sagen. Trotz al-Ġurġānīs aš‘aritischer Orientierung sei das Verhältnis zwischen dem bezeichnenden Begriff (*dāll*) und dem bezeichneten Inhalt (*madlūl*) bei ihm daher eines der willkürlichen Konvention und Übereinkunft (*‘alāqa i‘tibāṭīya ittifaqīya iṣṭilāḥīya*).¹²²

Nicht nur an dieser Stelle ist Abū Zaid der Meinung, daß sich al-Ġurġānī vom Geist seiner Schulkollegen auf gewinnbringende Weise entfernt hat. Ungewöhnlich sei auch das von ihm an den Tag gelegte Bewußtsein für die individuellen Leistungen des Sprechers. Der nicht unübliche Vergleich der Verbindung von Wörtern zu Texten mit kunsthandwerklichen Tätigkeiten wie Goldschmieden und Weben, wie ihn auch al-Ġurġānī anstelle, klinge bei ihm anders als bei vielen seiner Zeitgenossen. Denn im Gegensatz zu ihnen sei er sich darüber im Klaren, daß in der Sprachkunst, anders als im Handwerk, nicht Nachahmung (*taqlīd* und *muḥākāt*), sondern Kreativität gefragt sei. Sein Sinn für die Begabung des Sprechers habe mit seiner Suche nach einer theoretischen Begründung für den Wundercharakter der koranischen Rede zu tun, den er aus der Einzigartigkeit (*mufāraqa*) ihres Sprechers herleite.¹²³ Doch auch auf der zweiten, für Abū Zaid wichtigeren Seite des sprachlichen Kommunikationsprozesses, der des Rezipienten (*mutalaqqī*), habe al-Ġurġānī über ein für seine Zeit ungewöhnlich weit entwickeltes Bewußtsein verfügt. Das Problem des Verstehens (*mu‘dilat* „*al-fahm*“) habe ihm, angeregt durch die „empirische Realität“ der Differenzen zwischen den islamischen Schulrichtungen über die korrekte Auslegung des Koran, klar vor Augen gestanden. Nachgegangen sei er dem Problem aber weniger in der Koranexegese als in seinen theoretischen Überlegungen zur Dichtung. Hier lege er nahe, daß ein einziger Vers, also eine einzige

¹²² Ebd., S. 75-79. Zum Begriff des *nazm* bei al-Ġurġānī und seiner Bedeutung im Lichte der modernen Stilistik vgl. Abū Zaid’s Studie „*Maṣṭūm an-nazm ‘inda ‘Abd al-Qāhir al-Ġurġānī: qirā’a fī daw’ al-uslūbiya*“, *Fuṣūl* 5 (1984) 1, S. 11-24, nachgedruckt in: ders. 1992a, S. 149-83.

¹²³ Ders. 1992a, S. 89, 92-94.

Formulierung, eine Vielzahl von Bedeutungen tragen könne (*yulmiḥu ilā imkānīyat ta‘addud* „*al-mā‘ānī*“ *mā‘a tawahḥud* „*an-naẓm*“). Grenzgebiete wie diese mit größerer Entschiedenheit zu betreten, habe al-Ġurġānī wegen der religiös dominierten Verhältnisse seiner Kultur und einer aus seinem aš‘aritischen Textverständnis motivierten Zurückhaltung heraus aber unterlassen. Hätte er das Problem des Verstehens auf theoretischer Ebene vertieft und die Rolle des Rezipienten mit der des Sprechers in Verbindung gebracht, dann hätte er, so Abū Zaid, nichts Geringeres entworfen als den sprachlichen Zirkel (*ad-dā’ira al-kalāmīya*), von dem im frühen 20. Jh. der Vordenker der modernen Semiotik Ferdinand de Saussure gesprochen habe.¹²⁴

Habe al-Ġurġānī durch seine Konzentration auf rhetorische Fragen die dogmatisch-rationalistische Sichtweise ‘Abd al-Ġabbārs hinter sich gelassen, gehe Ibn ‘Arabī durch seinen subjektivistischen Zugang über beide hinaus. Seine hier nicht näher zu erläuternde Sprachmystik betrachte sowohl die Buchstaben des arabischen Alphabets als auch die aus ihnen zusammengesetzten Wörter aus der in der Mystik üblichen Perspektive von *bāṭin* und *ẓāhir*. Jeder Buchstabe und jedes Wort habe bei ihm eine innere und eine äußere Seite. Erstere habe zu tun mit der göttlichen Wahrheit, mit Metaphysik und Ewigkeit, letztere mit der vom Menschen erlebten Realität, mit Konvention und Zeitlichkeit.¹²⁵ Wie von keinem anderen der hier behandelten Denker fühlt sich Abū Zaid von Ibn ‘Arabīs mystischer Art, die Welt

¹²⁴ Ebd., S. 89, 95-97 (ohne Verweis auf de Saussure). Weiter unten führt Abū Zaid aus, was er das Bewußtsein al-Ġurġānīs für die Bedeutungsverflechtung (*tadāḥul dalālī*) bzw. Semiosis (*saṁṭaqa*) der sprachlichen *dalāla* nennt. Auch hier geht es um die Rollen des Sprechers bzw. Autors und des Rezipienten: Während ersterer aus sprachlichen Zeichen durch ihre Zusammensetzung (*tarkīb*) zu einem Text Zeichen von komplexer Aussagekraft (*ḍāt dalāla murakkaba*) mache, sei es Aufgabe des letzteren, im *ta’wīl* diesen Prozeß in Gegenrichtung nachzuvollziehen. Dabei müsse er – in der Terminologie al-Ġurġānīs – von der ersten, wörtlichen Bedeutung (*mā’nā* bzw. *al-mā’nā l-awwal*) auf die „Bedeutung der Bedeutung“ (*mā’nā l-mā’nā*) bzw. die zweite Bedeutung (*al-mā’nā t-tānī*) schließen, das heißt auf die Bedeutung, die der Autor im Sinn gehabt habe. Diesen Vorgang begreife al-Ġurġānī als rationalen Prozeß; und Abū Zaid spricht – diesmal in eigenen Worten – davon, daß hier davon ausgegangen werde, daß der Rezipient durch seinen *ta’wīl* an der Hervorbringung des Textes beteiligt sei (die Rede ist vom *istidlāl al-‘aqlī alladī yağ‘alu l-mutalaqqī tarāfan fi ‘amalīyat* „*sun*“ „*an-naṣṣ*“ *an tarīq* „*at-ta’wīl*“). Diese Idee sei noch nicht in al-Ġurġānīs *Asrār al-balāġa*, sondern erst in seinem späteren *Dalā’il al-īğāz* zu finden. Ebd., S. 111-16.

¹²⁵ Ebd., S. 81-84. So korrespondiere das Innere der Buchstaben mit den 28 „Stufen“ des Daseins, habe etwas mit den Gottesnamen zu tun und stehe zugleich für „die Körper der Geister von Engeln“.

wahrzunehmen, an die moderne Semiotik erinnert, der zufolge der Mensch überall von sprachlichen wie nicht-sprachlichen Zeichen umgeben ist, die Teil eines Kommunikationsprozesses sind und dem in diesen Prozeß eingebundenen Menschen in Form von Bedeutungen unaufhörlich entgegentreten. Während gewöhnliche Menschen nur äußere Erscheinungen wahrnehmen, sei der Mystiker dazu in der Lage, hinter diese zu blicken und die existentiellen Aspekte der Sprache und aller Dinge zu erfassen. So sehe er, daß die auf Konvention beruhende äußere *dalāla* der Sprache trügerisch sei und Gott in Wahrheit „durch jeden Menschen und jedes existentielle Bild“ spreche. Abū Zaid nennt das die Fähigkeit des wissenden Mystikers (*ʿarīf*), die „existentiellen Wörter Gottes“, das heißt die existierende Welt, zu lesen, die Wahrheit zu erkennen und den Zusammenhang von äußerer Erscheinung und innerem Wesen wahrzunehmen.¹²⁶ So verwandele sich die Welt aus mystischer Sicht in einen Kursivtext (*naṣṣ māʿil*) bzw. einen „Text im semiotischen Sinne“, der auf seinen göttlichen Sprecher verweise und sich in allen Phänomenen des Daseins manifestiere. Verdienst Ibn ʿArabī sei es, dieser im Koran angelegten Sichtweise in der arabisch-islamischen Kultur ihre endgültige Form gegeben zu haben.¹²⁷ Doch auch für die Grundfragen der Hermeneutik, das Problem des „Verstehens“ und das schon im ersten Artikel angesprochene Problem von „Intention, Text und Verständnis“ (hier: *muʿdilat* „*al-qāṣd* / *an-naṣṣ* / *al-fahm*“), habe Ibn ʿArabī einen besonderen Sinn gehabt. Die Welt sei bei ihm nicht nur voller Bedeutungen, sondern auch stets im Fluß und aus vielen möglichen Perspektiven zu betrachten. So stelle sich die Existenz bei ihm nicht dar als ein abgeschlossenes Projekt, sondern als eines im andauernden Zustand des Sich-Formens (*taḥalluq*), ein Zustand, den Abū Zaid auch als Form der Spannung (*tawattur*) charakterisiert, die sowohl die Natur der die Existenz konstituierenden Zeichen als auch die der Beziehungen zwischen diesen Zeichen betreffe. Bei Ibn ʿArabī greife diese Spannung auf die menschliche Erkenntnis über, wodurch diese jeden festen Charakter verliere und der *taʿwīl* bzw.

¹²⁶ Ebd., S. 85.

¹²⁷ Ebd., S. 86, 101. Ein früher Vertreter dieser Sichtweise sei der Mystiker al-Muḥāsibī (st. 243/857); ebd. S. 57-58. Die koranischen Vorgaben auf diesem Feld und die Formen des muslimischen Umgangs mit ihnen untersucht Abū Zaid in dem Artikel „*al-Qurʾān: al-ʿālam bi-waṣfiḥiʿalāma*“, in: ders. 1995a, S. 213-85.

die Lektüre (*qirāʾa*) auf allen Ebenen des Daseins zu einer legitimen, ja notwendigen Angelegenheit werde.¹²⁸

Wie Abū Zaid's Vergleich zwischen Ibn ʿArabī und Gadamer ist auch derjenige zwischen der mystischen Weltsicht und der modernen Semiotik nur *cum grano salis* zu nehmen. Weder versteht die Semiotik die den Menschen umgebenden Zeichen als „existentielle Wörter Gottes“, noch verweisen diese Zeichen in letzter Analyse alle auf Gott. Unter „Zeichen“ versteht man hier vielmehr vom Menschen selbst gesetzte bzw. innerhalb seiner Kultur mit Bedeutung behaftete Symbole, über die der Mensch mit anderen Menschen bzw. seinem eigenen, kulturell geprägten Bewußtsein in Verbindung steht. Mit seiner Gegenüberstellung des mystischen und des semiotischen Weltverständnisses kann Abū Zaid also keine gemeinsame religiös motivierte Erklärung der Welt im Sinn haben. Worum es ihm geht, ist das Prinzip der Les- und Entschlüsselbarkeit der Welt und der in ihr enthaltenen sprachlichen wie nicht-sprachlichen Texte sowie die Idee, daß hinter den äußeren Erscheinungen, auch denen des Koran, Wahrheiten liegen, die komplizierter sind als auf den ersten Blick ersichtlich. Das sind Wahrheiten, die vom Wissenden erkannt werden können und dabei doch immer subjektiv und relativ bleiben. An der Mystik reizt ihn zudem der Gedanke, daß sich Gott dem Menschen in allen von ihm gesetzten Zeichen offenbart und daß der Mensch, um Gott, also die Wahrheit, zu erkennen, diese Zeichen auf richtige Weise zu „lesen“ hat. Der an die Semiotik erinnernde Zugang Ibn ʿArabī's zur Welt und zur menschlichen Erkenntnis läuft aus Abū Zaid's Sicht also hinaus auf das Prinzip der Kommunikation zwischen Gott und Mensch.

d) *Die Interpretationsbedürftigkeit, Historizität und Erschaffenheit des Koran im literaturwissenschaftlich-exegetischen Diskurs Abū Zaid's*

Dieses Prinzip spielt eine zentrale Rolle in Abū Zaid's bekanntestem Werk, in dem die beschriebenen Vorarbeiten kulminieren: seiner 1990 erschienenen Studie „Der Begriff des Textes“ (*Maḥmū an-naṣṣ*), verfaßt während einer Zeit als Gastprofessor in den Jahren 1985-1989 an der Universität Osaka. Das Werk, auf das weiter oben

¹²⁸ Ders. 1992a, S. 99-101.

bereits eingegangen wurde, ist ausführlich untersucht,¹²⁹ weshalb hier nur an einige seiner wichtigsten Thesen erinnert sei. Abū Zaid versucht in dieser Arbeit zu klären, was es bedeutet, daß der Koran ein durch Offenbarung entstandener Text ist. In dieser Eigenschaft sei er Ausdruck einer kommunikativen Beziehung zwischen seinem göttlichen „Sender“ (*mursil*) und seinem menschlichen „Empfänger“ (*mutalaqqī*). Medium (*wasīla*) des Kommunikationsprozesses sei das Zeichensystem, der Code (*šifra*), Sprache, dessen Gott sich bediene, um die von ihm intendierte Botschaft (*risāla*) dem Menschen zu übermitteln. Dieser Code sei nicht von Natur aus gegeben, sondern beruhe auf menschlicher Konvention. Gott greife im Koran also zu menschlichen Ausdrucksformen, was sich nicht nur auf der Ebene der verwendeten Sprache, sondern auch auf der der Bilder, Anspielungen und historischen Verweise manifestiere. Für die Sprache gälten dabei sämtliche Regeln, die innerhalb der menschlichen Sprache und in anderen Textgattungen auch gälten. Dazu zählten vor allem die Gesetzmäßigkeiten der semantischen Beziehungen zwischen *dāll* und *madlūl* sowie das Prinzip des *mağāz*. Um den Koran zu verstehen, sei es daher, wie bei jedem anderen Text auch, unabdingbar, ihn zu interpretieren, wobei ebenfalls die aus anderen Zusammenhängen bekannten Regeln der Textinterpretation anzuwenden seien. Die Interpretation bzw. der *ta'wīl* des Koran – eine Form der Decodierung, die für Abū Zaid so eng mit dem Text selbst verbunden ist, daß er sie als seine „andere Seite“ bezeichnet – habe die historische Situation der Kultur, also ihre Symbole und Zeichen, in die der Text während seiner ursprünglichen Übermittlung eingebettet gewesen sei, zu berücksichtigen. Zugleich müsse der Koran mit dem Lauf der Zeit stets neu interpretiert, in Bedeutungen übersetzt und so greifbar gemacht werden. Das gelte besonders in der arabisch-islamischen Zivilisation, die Abū Zaid als „Text-Zivilisation“ (*ḥaḍārat „an-naṣṣ“*) charakterisiert, weil sie großteils durch die Einwirkung religiöser Texte entstanden sei, die den Menschen und den von ihm gestalteten kulturellen und politischen Prozeß beeinflussen.

Der Kampf um die Anerkennung des Textcharakters des Koran und seiner *ta'wīl*-Bedürftigkeit zählt zu den zentralen Zielen von Abū

¹²⁹ Siehe Wild 1993; Kermani 1996; Thielmann 2003, S. 94-102. Vgl. oben, S. 70-71.

Zaids Buch.¹³⁰ Zur Legitimation dieser Ansichten beruft er sich aber in erster Linie weder auf die Mu‘tazila noch auf die Mystik. Im Zentrum seiner Studie stehen vielmehr zwei der einflußreichsten sunnitischen Koranwissenschaftler, die einem aš‘aritisches-šāfi‘itischen Umfeld entstammen: az-Zarkašī (st. 794/1392) und as-Suyūṭī (st. 911/1505). Ihre von Abū Zaid besonders beachteten Werke, das *Kitāb al-Burhān fī ‘ulūm al-qur’ān* und das *Kitāb al-Itqān fī ‘ulūm al-qur’ān*, sind Standardwerke der klassischen Koranwissenschaft. Verweise auf Mu‘taziliten wie al-Ḥayyāt, ‘Abd al-Ġabbār und az-Zamaḥṣārī, auf den von den rationalistischen Richtungen des Islam beeinflussten Historiker Ibn Ḥaldūn (st. 808/1406) und den Mystiker Ibn ‘Arabī gibt es, stehen aber keineswegs im Zentrum. Abū Zaids Diskussion der klassischen sunnitischen Disziplin – dazu zählen auch die Arbeiten al-Ġurġānīs und al-Bāqillānīs (st. 403/1013) – zielt darauf ab, das von ihm befürwortete dynamische Offenbarungsmodell samt seiner koranhermeneutischen Konsequenzen aus dem anerkannten Hauptstrom des arabisch-islamischen Denkens herzuleiten. Bekannte koranwissenschaftliche Methoden – die Unterteilung in mekkanische und medinensische Suren, die Frage nach den Gründen der Herabsendung, die Trennung zwischen abrogierenden und abrogierten sowie eindeutigen und mehrdeutigen Versen, die Trennung zwischen deutlichen (*wāḍiḥ*) und undeutlichen (*ġāmiḍ*) sowie allgemeinen (*‘āmm*) und speziellen (*ḥāṣṣ*) Passagen, das Aufeinanderbezogenheit (*munāsaba*) der Verse und Suren sowie die literarische Erklärung des Wundercharakters des Koran – werden dabei in einer an der modernen Hermeneutik und Semiotik geschulten Sprache dargestellt und auf ihre nicht selten verborgenen Implikationen hin diskutiert. Dabei zeigt Abū Zaid, vor allem in den ersten beiden Teilen der dreiteiligen Studie, daß Vorstellungen, die ihm am Herzen liegen, wie die historische Bedingtheit des Koran durch die ihn umgebende Kultur und die Anerkennung der Rolle des Interpreten durchaus zum Denkbestand klassisch-sunnitischer Exegeten gezählt hätten.

Abū Zaid sieht sich deshalb aber nicht als Befürworter des in der

¹³⁰ Diesen Kampf führt Abū Zaid in späteren Artikeln fort, darunter „The Textuality of the Koran“, in: *Islam and Europe in Past and Present: An Academic Session held at the Dorpskerk in Wassenaar on Friday 20 September 1996 to commemorate the twenty-fifth Anniversary of NIAS*, hg. von W. R. Hugenholz und K. van Vlieth-Leigh, Wassenaar 1997, S. 43-52, 69-70; ders.: „*an-Naṣṣ wa-t-ta’wīl (fī l-luġa wa-t-taqāfa)*“, *Ibdā’* (Kairo), nachgedruckt in: ders. 1995a, S. 149-71.

Aš‘arīya vorherrschenden Text- und Offenbarungsbegriffs. Und er ist von az-Zarkašī und as-Suyūṭī auch nicht auf eine Weise beeinflusst, daß man ihn sinnvollerweise als šāfi‘itischen Theoretiker bezeichnen könnte.¹³¹ Im Gegenteil macht er, auf dem Gebiet des *kalām*, al-Aš‘arī (sowie seinen Adepten al-Ġazālī) und, auf dem des *fiqh*, den gerade in Ägypten angesehenen aš-Šāfi‘ī (st. 204/820) für all die versöhnlerischen (*taufīqī*) und somit verfälschenden (*talfīqī*) Kompromißlösungen des sunnitischen Denkens verantwortlich, die stets dem Lager der vernunftfeindlichen Traditionalisten und Textgläubigen (die Rede ist von *naṣṣīya*) zugute kämen.¹³² Direkte Vorbilder des Buches sind, neben den bereits aufgezählten Einflüssen, vielmehr zwei moderne Autoren, an denen sich Abū Zaid ausgiebig, wenn auch wenig explizit orientiert: der sowjetische Sprach- und Literaturwissenschaftler Jurij M. Lotman sowie der japanische Islamwissenschaftler und Koranspezialist Toshihiko Izutsu. Beide vertreten einen semiotischen und kommunikationstheoretischen Ansatz, der Abū Zaid Darstellung des koranischen Offenbarungsprozesses bis ins Detail geprägt hat. Über Lotman ist Abū Zaid seit spätestens 1986 informiert, als er zwei seiner Aufsätze für einen Band über die moderne Semiotik ins Arabische übersetzte.¹³³ Lotman beschreibt Kunst als eine Form der Kommunikation, die auf dem Austausch von Zeichen mittels sprachlicher und nicht-sprachlicher Texte basiere, aus denen

¹³¹ So kritisiert ‘Uṣfūr, daß Abū Zaid den Textbegriff az-Zarkašīs und as-Suyūṭīs lediglich diskutierte und auf, dem eigenen Anspruch nach, „wissenschaftlich-objektive Weise“ rekonstruierte. Da Abū Zaid aber auf unausgesprochene Weise von mu‘tazilitischen Modellen geprägt sei, stehe sein Ansatz von vornherein innerhalb eines gewissen ideologischen Rahmens. Da er das Mu‘tazilitische als etwas Universelles (*kullī*) setze, gelinge es ihm nicht, die Partikularismen (*ḡuḏ‘īyāt*), also das komplizierte Verhältnis zwischen dem sunnitischen Zentrum des Islam und dessen übrigen Schulen, unvoreingenommen zu analysieren. ‘Uṣfūr 1991, S. 42-47.

¹³² Siehe z.B. Abū Zaid 1995, S. 57. Zu aš-Šāfi‘ī vgl. ders.: *al-Imām aš-Šāfi‘ī wa-ta‘āsīs al-īdiyūlūḡīya al-waṣafīya*, Kairo (*Šīnā*) 1992, korrig. und erw. Auflage: Kairo (*Madbūlī*) 1996. Zu al-Ġazālī vgl. ders.: „al-Ghazālī’s Theory of Interpretation“, *Journal of Osaka University for Foreign Studies* 72 (1987) 2, S. 1-25. Der dritte Teil von *Mafhūm an-naṣṣ* ist eine kritische Diskussion al-Ġazālīs und der von ihm vollzogenen „Verdinglichung“ des Koran, den für viele Muslime unabhängig von seiner Lektüre einen Wert in sich besitze, den man in Kalligraphien, Drucken, Bildern, Amuletten und Schmuckstücken enthalten glaube.

¹³³ Jurij M. Lotman: *Naẓariyāt haula d-dirāsāt as-sīmyūṭīqīya li-l-taqāfāt*, in: *Anẓimat al-‘alāmāt fī l-luḡa wa-l-adab wa-l-taqāfa: madḡal ilā s-sīmyūṭīqā*, hg. von Naṣr Ḥāmid Abū Zaid und Sīzā Qāsim, Kairo (*Dār Ilyās al-‘aṣrīya*) 1986, S. 314-44; ders.: *Muškilat al-luḡa*, in: ebd., S. 265-81.

die Rezipienten, je nach Maßgabe ihres Verstandes, unterschiedliche Informationen vermittelt bekämen.¹³⁴

Mit Izutsus Arbeiten machte Abū Zaid während seiner Zeit in den USA nähere Bekanntschaft.¹³⁵ Auch bei ihm, der sich auf eine für einen Nicht-Muslim bemerkenswerte Weise auf dem Boden der islamischen Tradition bewegt,¹³⁶ spielt das kommunikative Modell eine wichtige Rolle. Schon der rasche Vergleich zwischen Izutsus Beschreibung des im Koran dargestellten Informationsflusses von Gott zu Mensch durch nicht-sprachliche (sich über Zeichen in der Natur vollziehende) wie sprachliche (sich auf dem Wege der Offenbarung abspielende) Kommunikation und den Vorstellungen Abū Zaid auf diesem Gebiet zeigt, wie sehr sich dieser von dem Japaner hat anregen lassen.¹³⁷ Zum Tragen kommt hier aber noch ein anderer Aspekt, nämlich Izutsus Ansatz zur semantischen Analyse koranischer Schlüsselbegriffe (*Allāh*, *nabīy*, *wahy*, *īmān*, *kufī*, *‘aql*, *ḡahl* usw.) mit dem Ziel, die im Koran enthaltene „Weltanschauung“ zu erfassen. Diese Vorgehensweise geht, wie Navid Kermani erklärt, auf Humboldts Idee der „Weltansicht“ und die im Anschluß daran entwickelte „sprachliche Weltanschauungslehre“ Leo Weisgerbers zurück; zudem hat sie der nach den Ethnologen und Linguisten Edward Sapir und Benjamin Whorf benannten Sapir-Whorf-Hypothese über den Konnex von Sprache, Denken und Wahrnehmung einiges zu verdanken. Izutsu

¹³⁴ Vgl. Kermani 1996, S. 7-8, der sich auf Lotmans erstmals 1970 erschienene Studie *Die Struktur literarischer Texte*, München 1972, bezieht. Wie Wielandt vermerkt, gehen Lotmans Ideen „in letzter Instanz“ auf den amerikanischen Mathematiker und Informationstheoretiker Claude Elwood Shannon zurück; Wielandt 1996, S. 260, Fn. 10. Vgl. Thielmann 2003, S. 97. Einflußreich war vor allem Shannons mit Warren Weaver verfaßtes Werk *The Mathematical Theory of Communication*, Urbana 1949.

¹³⁵ Abū Zaid 1999, S. 119-20. Izutsu, der seinerzeit an der McGill-Universität in Montreal unterrichtete, wird von ihm hier als seine, neben der Hermeneutik, zweite in den USA gemachte Entdeckung bezeichnet. Seine Magisterarbeit nennt aber bereits Izutsus Artikel über „Revelation as a Linguistic Concept in Islam“.

¹³⁶ Abū Zaid sagt von ihm: „sein analytisches Vermögen, die Präzision seines Denkens und seine Sensibilität für die Eigenheiten der koranischen Sprache (..) übertrafen alles, was ich zuvor auf arabisch gelesen hatte“; ebd., S. 120.

¹³⁷ Izutsus maßgebliche Arbeiten sind *The Structure of Ethical Terms in the Koran: A Study in Semantics*, Tokio 1959, überarb. Neuauflage als *Ethico-Religious Concepts in the Qur‘ān*, Montreal 1966; ders.: „Revelation as a Linguistic Concept in Islam“, *Studies in Medieval Thought* (Kyoto) 5 (1962); ders.: *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Tokio 1964. Siehe besonders in letzterem, S. 133-97. Auf den Einfluß Izutsus weist Abū Zaid nur kurz hin; Abū Zaid 1990, S. 57, Fn. 2.

stellt detaillierte Betrachtungen zur „semantischen Struktur“ zentraler koranischer Begriffe an, um Hinweise auf die islamische Weltsicht zu erhalten. Dabei vergleicht er zwischen dem koranischen Gebrauch bestimmter Wörter und ihrer Verwendung in der vorislamischen Dichtung.¹³⁸ Derselben Methode folgt, bis zur Auswahl einiger Gedichte, Abū Zaid in *Mafhūm an-naṣṣ*.¹³⁹

Die Vielzahl der die Einflüsse, die Abū Zaid aufgenommen hat, zeigt eine Tatsache, auf die auch der Autor selbst bisweilen hinweist: Ein Großteil der von ihm vertretenen Ideen ist nicht neu. Seine Originalität liegt oft weniger darin, was er aufgrund eigener Theoriebildung zu sagen hat, als in seiner Art, existierende Theorien auf eine neue und überraschende Weise zusammenzuführen, die, so Kermani, „den Eindruck von Notwendigkeit hinterläßt“.¹⁴⁰ Abū Zaid's bevorzugtes Mittel, um sich mit denkerischen Problemen auseinanderzusetzen, ist die „Lektüre“, und in sie fließt ein, was ihm an Informationen zu den historischen Hintergründen dieser Probleme sowie an modernen Erkenntnissen zur Verfügung steht. Historizität, Kontext und Diskursanalyse lauten einige seiner zentralen Begriffe, wodurch es mitunter schwerfällt, zu erkennen, ob er Theorien der Vergangenheit, die er positiv bewertet, im modernen Kontext ebenfalls für vertretenswert hält oder nicht. Keiner der widerstrebenden Diskurse der arabisch-islamischen Kultur kann für ihn das Recht auf Wahrheit in Anspruch nehmen, denn sie alle sind für ihn historische Phänomene, die einer wissenschaftlichen Lektüre bedürften. Dies sei ein zur Zukunft hin offener, wandelbarer Prozeß, in dem nicht Übernahme und Wiederholung gefragt seien, sondern die kritische und vorurteilsfreie Analyse des Überlieferten, die dem Ziel verpflichtet sei, die Fragen, die sich die Vorfahren gestellt hätten, fortzuentwickeln und über die von ihnen gegebenen Antworten hinauszugehen.¹⁴¹ An dieser Position hält Abū Zaid auch mit Blick auf jene „fortschrittlichen“ Richtungen fest, von

¹³⁸ Kermani 1996, S. 18-21.

¹³⁹ Vgl. z.B. seine Analyse des Begriffs *wahy* (Abū Zaid 1990, S. 31-57) mit Izutsus Ausführungen zum selben Thema (Izutsu: *God and Man in the Koran*, S. 156-65).

¹⁴⁰ Kermani 1996, S. 109-18, hier S. 111; siehe auch ebd., S. 89-90. Vgl. Thielmann 2003, S. 94.

¹⁴¹ Vgl. Abū Zaid's Beschreibung seiner Methode in Abū Zaid 1995a, S. 5-12. Wie Kermani hervorhebt, ist nicht alles, was der Autor auf diesem Wege produziert, frei von Ungenauigkeiten, Widersprüchen und Problemen (Kermani 1996, v.a. S. 39-87; vgl. S. 114-15). Auf diese einzugehen, ist hier nicht der Ort.

denen er sich selbst am stärksten angezogen fühlt: Allen, die im klassischen Bereich das rationalistische Erbe der Mu‘tazila und Ibn Rušds sowie im modernen Bereich das von Männern wie aṭ-Ṭaḥṭāwī, al-Afḡānī, ‘Abduh und Ṭāhā Ḥusain hinterlassene „Erbe der Nahḍa“ unhinterfragt „vermarkten“ wollen, wirft er vor, eine nicht weniger „salafitische“ Weltsicht zu haben als die Vertreter der rückwärtsgerichteten zeitgenössischen Salafiya selbst.¹⁴²

Diese Haltung des Autors ist zu bedenken, wenn wir die Frage stellen, die wir oben bereits für al-Ḥūlī und seine Schüler gestellt haben: Inwieweit ist Abū Zaid’s Offenbarungs-, Text- und Exegeseverständnis als mu‘tazilitisch beeinflusst zu begreifen? In *Maḥmūd an-naṣṣ* legt er dar, daß sich das von ihm vorgeschlagene kommunikationstheoretische Modell, die Idee der Interpretationsbedürftigkeit des Koran und der historische Zugang zu ihm in ihren Grundlagen aus der klassischen aš‘aritischen Koranwissenschaft herleiten lassen. In anderen Arbeiten hebt er den wertvollen Beitrag der Mu‘tazila zur Entwicklung der klassischen koranexegetischen Begrifflichkeiten und Methoden hervor. Dabei wird deutlich, daß er die Grundannahmen der Schule auf dem Feld der koranbezogenen Sprachwissenschaft – vor allem in den Begriffen von „Konvention“, „Allegorie“ und „Intention“ zum Ausdruck kommend – zu den wertvollsten Errungenschaften des arabisch-islamischen Geistes zählt. In diesen Punkten ist Abū Zaid’s mu‘tazilitischer Standpunkt also ohne weiteres ersichtlich, und seine oben zitierte Kritik an al-Ġāḥiẓ und ‘Abd al-Ġabbārs Weise, das Stilmittel des *mağāz* zu definieren, bleibt mehr eine erläuternde Fußnote, als daß diese Kritik als ernsthafte Distanzierung des Autors von der von ihm regelmäßig gelobten Mu‘tazila verstanden werden darf. Seine Versuche, Einflüsse des Mu‘tazilismus innerhalb verschiedener Richtungen des arabisch-islamischen Denkens (so bei al-Ġurġānī, Ibn ‘Arabī und Ibn Rušd¹⁴³) nachzuzeichnen, weisen zugleich darauf

¹⁴² Naṣr Ḥāmid Abū Zaid: „*at-Turāt baina t-tauḥīh al-īdyūlūġī wa-l-qirā’a al-‘ilmīya*“, in: ders. 1995a, S. 13-66, hier S. 53; siehe auch ebd., S. 14. Der Artikel ist eine kritische Lektüre des Diskurses der Nahḍa.

¹⁴³ Was Ibn Rušd betrifft, so fordert Abū Zaid in dem Artikel „Die islamische Aufklärung: Ihre Wurzeln und Dimensionen von der Mu‘tazila über Ibn Rušd bis zu Muḥammad ‘Abduh“ von 1995 eine kritische Neuaneignung des „abgewanderten Geistes“ (*al-aql al-muḥāġir*) des andalusischen Philosophen. Der Schwerpunkt liegt dabei einmal mehr auf dem Verhältnis von Vernunft, Sprache und Offenbarung sowie auf dem *ta’wīl*-Begriff, die bei Ibn Rušd von mu‘tazilitischen Vorarbeiten beeinflusst seien. In erster Linie steht Ibn Rušd hier aber für das Recht auf Differenz

hin, daß ihm an mehr gelegen ist als an der einseitigen Bezugnahme auf eine Schule. Ihm geht es um die Beurteilung von Strukturen des Denkens, die eine historische Entwicklung durchgemacht hätten und sich bald in der einen, bald in der anderen Denkrichtung zeigen könnten. Meist liegt die Konzentration dabei auf sprach- und erkenntnistheoretischen Problemen sowie auf ihren Auswirkungen auf den exegetischen Umgang mit dem Koran. Theologische Positionen, wie sie auf prominente Weise in den fünf *uṣūl* der Mu'tazila zum Ausdruck kommen, darunter die für das moderne Bild der Schule so wichtigen Thesen der menschlichen Handlungsfreiheit und der göttlichen Gerechtigkeit, diskutiert er selten tiefgehend und niemals unter dem Blickwinkel ihrer möglichen Wiederaufnahme, was damit zu tun hat, daß er derartige Anknüpfungsversuche für oberflächlich und trügerisch hält.¹⁴⁴ Dazu kommt, daß er sich, anstatt für eine bestimmte Richtung des theologischen oder politischen Denkens, auf weit grundsätzlichere Weise für das Recht auf Pluralismus (*ta'addudīya* – einer seiner Schlüsselbegriffe) und demokratische Meinungsfindung einsetzt.¹⁴⁵

der Meinungen (*ḥaqq al-iḥtilāf*) und eine Pluralität der Exegese (*ta'addudīyat at-ta'wīl*), und vor diesem Hintergrund wird er als wichtiges Kettenglied auf dem Weg zu der später im Westen entstandenen Menschenrechtsidee aufgefaßt. Diese nennt Abū Zaid – auf die Reaktion des Mu'tazila-freundlichen Būyiden-Wesirs aṣ-Ṣāhib Ibn 'Abbād (st. 385/995) nach der Lektüre des *'Iqd al-farīd* aus der Feder des in Cordoba wirkenden Autors Ibn 'Abd Rabbiḥ (st. 328/940) anspielend – „unsere eigene Ware, die uns zurückgegeben wurde“ (*biḍā'atunā ruddat ilainā*, vgl. Koran 12/65). Er erinnert aber daran, daß man zu dieser Ware im Westen „durch die Fruchtbarmachung ihrer leuchtendsten und positivsten Seiten“ auch neue Aspekte hinzugefügt habe. Ders. 1995b, v.a. S. 29, 40.

¹⁴⁴ So erklärt er im Gespräch mit Kermani: „Die Frage, die ich mir gestellt habe, ist: Kann ich mich mit dem Freiheitsbegriff der Mu'tazila in den Kampf um gesellschaftliche Freiheit begeben? Nein. Denn das Konzept der Mu'tazila bezüglich der Freiheit oder der Frage der Determination hat zu tun mit der Freiheit des Menschen gegenüber Gott; also ist das Thema der Freiheit bei der Mu'tazila beschränkt. Das Thema der Gerechtigkeit: dort ist es das Thema der göttlichen Gerechtigkeit, aber ich bin zur Zeit beschäftigt mit dem Thema der gesellschaftlichen Freiheit und Gerechtigkeit, der politischen und wirtschaftlichen Freiheit, der menschlichen Gerechtigkeit. Für alle diese Probleme benötige ich nicht den Diskurs der Mu'tazila, sondern die Kreativität meines besonderen Diskurses. Die Rückkehr zur Tradition ist am Ende eine ideologische Rückkehr zur Ausnutzung.“ Ders. 1993/94, S. 206. Mit Recht bemerkt Kermani, der diese Passage nach einer früheren Übersetzung zitiert, daß sich solche Worte innerhalb der Diskussion in Ägypten vor allem gegen Abū Zaid's früheren Lehrer Ḥanafī richten; Kermani 1996, S. 68.

¹⁴⁵ Das kann so weit gehen, daß er den Ausschluß der FIS von der Macht nach ihrem Sieg in den algerischen Parlamentswahlen im Dezember 1991 und die

Ein anderer Schlüsselbegriff Abū Zaid ist der der Historizität (*tārīḥīya*), und damit hat er nicht nur die historische Bedingtheit der unterschiedlichen Auslegungen des Koran durch den Menschen, sondern auch den historischen Charakter der Offenbarungsschrift selbst im Sinn. Der Koran, so betont der Autor, sei der Menschheit in einer bestimmten historischen Situation übermittelt worden, wobei sich sein göttlicher Sender des bestehenden „sprachlichen und kulturellen Bedeutungssystems“ seiner ersten Empfänger bedient habe.¹⁴⁶ Diese Historizität, die Abū Zaid mit Blick auf den Koran zu erweisen sucht, steht seiner Meinung nach im krassen Widerspruch zur Theorie der Ewigkeit und Unerschaffenheit des göttlichen Wortes, wie sie früh vor allem von Aḥmad Ibn Ḥanbal und später, abgeschwächt durch die Kompromißlösung der Trennung zwischen einem erschaffenen *kalām lafẓī* und einem ewigen *kalām nafsī*, von al-Aš‘arī und seinen Anhängern vertreten wurde.¹⁴⁷ Auch in *Maḥmūd an-naṣṣ* spricht sich der Autor vehement gegen die Idee einer zeitlosen Existenz der koranischen Formulierungen und den damit verbundenen Glauben an das Vorhandensein einer „wohlverwahrten Tafel“ aus, auf der die Verse des Koran seit jeher verzeichnet seien. Diese Vorstellung, häufig noch durch die Behauptung ergänzt, jeder Buchstabe auf dieser Tafel sei so groß wie der (von Abū Zaid als „mythologisch“ bezeichnete) Berg Qāf, der die Welt an ihren Rändern umgebe, und trage eine unüberschaubare Vielzahl von Bedeutungen in sich, die in ihrer Gesamtheit zu erfassen einzig Gott in der Lage sei, wird von Abū Zaid für den fehlerhaften Umgang der meisten Muslime mit dem Koran verantwortlich gemacht: Die Idee einer Präexistenz des koranischen Textes in schriftlicher Form leugne „die Dialektik der Beziehung zwischen Text und kultureller Realität“. In den populären Auskleidungen dieser Idee werde hinsichtlich der Heiligkeit des Textes „übertrieben“ und der Koran von einem bedeutungsvollen, verstehbaren Text sprachlicher Art zu einem „bildhaften Text“ (*naṣṣ taṣwīrī*) gemacht, den man zwar kalligraphisch ausschmücken und auf kunstvolle Art und Weise rezitieren könne, den man wegen der angenommenen „Unergründlichkeit der Textbedeutung“ (*istiḡlāq ma‘nā*

Genugtuung mancher arabischer Säkularisten darüber scharf kritisiert, obwohl die islamistische Partei keineswegs zu seinen Bundesgenossen zählt. Abū Zaid 1995a, S. 64-66. Zur *ta‘addudīya* vgl. ders. 1990, S. 9; Kermani 1996, S. 27.

¹⁴⁶ Abū Zaid 1990, S. 56.

¹⁴⁷ Vgl. oben, S. 148.

n-naşş) aber nie in all seiner Tiefe werde begreifen können. Die Idee der Ewigkeit des Textes und die der „wohlverwahrten Tafel“ hätten der Umwandlung des Koran von einer sprachlichen Botschaft in eine bloße Ikone im semiotischen Sinne entscheidenden Vorschub geleistet.¹⁴⁸

Dieser klaren Zurückweisung der Ewigkeit des Koran steht in *Maḥmū an-naşş* keine klare Befürwortung seiner Erschaffenheit gegenüber. Abū Zaid hat seine Position zu diesem Thema aber in mehreren Arti-

¹⁴⁸ Ebd., S. 42-44. Parallel zur aš'aritischen Trennung zwischen ewigem *kalām naḥsī* und vom Menschen produziertem *kalām lafẓī* deutet Abū Zaid die kalligraphische Darstellung des Koran als Versuch, die in der „wohlverwahrten Tafel“ enthaltenen Schriftzüge nachzuahmen. – Im Zusammenhang mit dieser Passage von *Maḥmū an-naşş* und einem sich anschließenden kurzen Abschnitt (S. 44-45) ist auf eine Ungenauigkeit Kermanis hinzuweisen, die mit Abū Zaid's Beurteilung der Mu'tazila zu tun hat: Hintergrund von dessen Ablehnung der Idee der Ewigkeit des Koran ist seine Beschäftigung mit den Ansichten der klassischen Koranwissenschaftler zu der Frage, ob der Engel Gabriel, der dem Propheten die koranische Botschaft den Muslimen zufolge ja überbracht hat, mit dem „Wortlaut“ (*lafẓ*) oder der „Bedeutung“ (*ma'nā*) des Koran zu ihm gekommen sei. Die Vertreter der ersten Ansicht sind für Abū Zaid die Anhänger der von ihm abgelehnten Ewigkeit des Koran. Ihnen zufolge habe Gabriel dessen feststehenden Wortlaut von Gott übersandt bekommen und unverändert an Muḥammad weitergegeben. Die Vertreter der zweiten Ansicht hätten zwischen diesen beiden Kommunikationsebenen – zwischen Gott und Gabriel sowie zwischen Gabriel und Muḥammad – unterschieden. Sie seien davon ausgegangen, daß Gott nur die Bedeutungen des Koran an Gabriel übersandt habe und der Wortlaut erst auf einer späteren Stufe des Offenbarungsprozesses zustande gekommen sei. Einer ersten Untergruppe zufolge sei dies durch eine Tätigkeit Gabriels, einer zweiten zufolge durch eine Tätigkeit Muḥammads geschehen. Beide Positionen werden von Abū Zaid ebenfalls abgelehnt, weil sie, wie er durch eine Reihe von Koranversen belegen zu können glaubt, „dem Verständnis des Textes von sich selbst widersprechen“. Kermani, der in seiner Diskussion dieser Stelle Abū Zaid's „differenziertes Verhältnis zur Mu'tazila“ zu erweisen sucht, ist hinsichtlich dieses Urteils zwar grundsätzlich zuzustimmen, doch ist die Stelle zum Nachweis dieser Tatsache nicht geeignet. Denn, anders als von Kermani dargestellt, stehen mu'tazilitische Positionen hier überhaupt nicht zur Debatte. Die zweite vom Autor angeführte Ansicht, die Unterscheidung zwischen den Ebenen der Kommunikation, wird von Kermani – offenbar in Opposition zur Ewigkeitslehre – als eine mu'tazilitische hingestellt, obwohl Abū Zaid sie hier weder als eine solche bezeichnet noch sie als eine solche bekannt ist. Die von Kermani aufgeworfene Frage, wieso Abū Zaid unerwähnt läßt, „daß eine Unterscheidung zwischen den Kommunikationsebenen der Offenbarung auch von Gelehrten vertreten wurde, die anders als die mu'tazilitischen am Dogma der ewigen Existenz des Koran festhielten“, ist damit beantwortet; Kermani 1996, S. 64-65. In der Tat „problematisch“ ist hingegen Abū Zaid's Zuordnung der Ewigkeitslehre zur ersten Ansicht, da diese Lehre, wie von Kermani gezeigt, auch unter den Vertretern der zweiten Ansicht Verbreitung hatte; ebd., S. 66.

keln erläutert, die an Deutlichkeit nicht zu wünschen übriglassen. Hier wird für die Lehre des *ḥalq al-qurʿān* auf unmißverständliche Weise geworben, wobei ihr aber eine von der muʿtazilitischen abweichende Begründung zuteil wird. Denn anstatt auf die Ebene der Attributenlehre und der Verteidigung der Einzigartigkeit Gottes begibt sich Abū Zaid hier auf die Ebene der historischen Bedingtheit der koranischen Rede. Am deutlichsten wird das in einem Artikel aus den frühen 90er Jahren, in dem er unter der Überschrift „Historizität: der mißverständene Begriff“ eine wütende Attacke gegen all jene führt, die in der Lehre der Erschaffenheit des Koran nichts anderes sehen können als einen Ausdruck von Unglauben.¹⁴⁹ Besonders in Rage versetzt ihn das Verhalten der großen Masse der mittelmäßigen Intellektuellen und selbsternannten Spezialisten. So schimpft er über die sogenannte *ʿāmmat al-muṭaqqafīn*, die ihre Überzeugungen auf fraglichem Gebiet unreflektiert, ja ohne jedes eigentliche Verständnis für die Hintergründe des Problems, von den vernunftfeindlichsten Autoren des klassischen Islam übernommen habe und nun die Gläubigen mit der Behauptung in Schach halte, bei der Idee der Ewigkeit des Koran handele es sich um einen heiligen Kernbestand der islamischen Lehre, von dem unter keinen Umständen abzurücken sei.¹⁵⁰

Um das Mißverständnis über die Bedeutung der Erschaffenheitslehre aufzuklären, spricht Abū Zaid, wie die Muʿtazila, von den göttlichen Attributen. Anders als die muʿtazilitische ist seine Argumentation jedoch von seiner kommunikationstheoretischen Begrifflichkeit geprägt und läuft innerhalb weniger Schritte auf den Nachweis der historischen Natur des koranischen Textes hinaus: In seiner Eigenschaft als Rede (*kalām*) gehöre der Koran in der muʿtazilitischen Sichtweise nicht zu den Wesens-, sondern zu den Tatattributen, also zu jenen Attributen, die sich erst durch eine Tätigkeit Gottes in der Welt verwirklichten. Die Annahme, daß Gott von aller Ewigkeit her, also noch vor der Erschaffung von Welt und Mensch, gesprochen habe, sei unsinnig und widerspreche seiner Weisheit, denn wie jede Rede setze auch die göttliche die Existenz eines „Angesprochenen“

¹⁴⁹ Naṣr Hāmid Abū Zaid: „*at-Tārīḥiyya: al-maḥḥūm al-multabīs*“, zuerst als: „*Maḥḥūm ʿat-tārīḥiyyaʿ al-muṭṭarā ʿalaihi*“, in: ders.: *at-Taṣṭīr fī zaman at-takfīr: dīdd al-ḡahl wa-z-zaʿīf wa-l-ḥurāfa*, Kairo (*Sinā*) 1995, S. 197-230, dann in veränderter Form in: ders. 1995a, S. 67-89. Zwar heißt *multabīs* „unklar“, meint hier aber die Unklarheit in den Köpfen; vgl. ebd., S. 67.

¹⁵⁰ Ders. 1995a, S. 67-70, 75, 86-89.

(*muḥāṭab*) voraus.¹⁵¹ Selbst wenn das Tatattribut Rede als theoretische Möglichkeit Gott von jeher inhärent gewesen sei, heiße das nicht, daß er – das habe schon die Mu‘tazila gewußt – alles, wozu er in der Theorie kraft seiner Macht (*qudra*) schon immer fähig gewesen sei, auch in der Realität schon immer getan habe. Gottes erste Tat sei eindeutig zu bestimmen. Sie sei – Abū Zaid gefällt es, hier einer Formulierung al-Ġazālīs zu folgen – „das Hervorholen der Welt aus dem Dunkel des Nichts in das Licht der Existenz“. In diesem Schritt liege die „Eröffnung der Geschichte“, denn durch ihn sei der Begriff der Zeit (*zaman*) eingeführt worden. Die Schöpfung der Welt, wie sie zuvor innerhalb des göttlichen Wissens angelegt gewesen sei, stelle also ein historisches Ereignis dar. Und der im Islam anerkannte Begriff des Entstandenseins (*hudūṭ*) der Welt stehe für nichts anderes als für deren Zeitlichkeit (*zamānīya*) und Geschichtlichkeit (*tārīḫīya*).¹⁵² Die Taten des zeitlosen Gottes entsprängen dem Bereich seiner unendlichen Fähigkeiten und Möglichkeiten, manifestierten sich aber immer nur in der diesseitigen, zeitlich bedingten Welt. Dadurch würden sie zu historischen Gegebenheiten, deren Resultate in der Zeit entstandene (*muḥdat*) Produkte seien. Ein Beispiel dafür sei die „wohlverwahrte Tafel“: Ewig könne sie nicht sein, denn das sei nur Gott. Auf ihr könne somit aber auch nicht von allem Anfang her der Wortlaut des Koran verzeichnet sein, weshalb der dortige Begriff des *lauḥ al-maḥfūz*, wie die Verse über den Thron Gottes und sein zu Beginn des Schöpfungsvorgangs gesprochenes Wort *kun* („sei!“), metaphorisch verstanden werden müsse.¹⁵³

Die Feindschaft, die dem Begriff der Historizität entgegenschlägt, wenn er mit Bezug auf den Koran verwendet wird, erklärt Abū Zaid durch weitere grundlegende Mißverständnisse: Da seien die einen, die – mit guten Absichten zwar, aber in der Sache doch irrend – davon ausgingen, daß dieser Begriff die „universelle Aussagekraft“ (*‘umūm ad-dalāla*) des Offenbarungsbuches leugne und es zu den „Fos-

¹⁵¹ Ebd., S. 68.

¹⁵² Ebd., S. 70-71. Diese Argumentation auf die muslimische Philosophie mit ihrer Idee der Ewigkeit der Welt ausweitend, trennt Abū Zaid im philosophischen Denken zwischen der Ewigkeit der Materie und dem Moment der Formung (*ṣunʿ*) der Welt aus der Materie, in dem auch hier die Geschichte einsetze.

¹⁵³ Ebd., S. 71-73. Das Problem des Schöpfungsbefehls *kun* sei, daß er nicht von einem organlosen Gott habe ausgesprochen werden und sich an keinen ersten „Angesprochenen“ habe richten können, da die Welt ja gerade erst habe erschaffen werden sollen. Vgl. ebd., S. 68-69.

silien“ (*ḥafīṭyāt*) erkläre, mit denen sich nur Historiker zu beschäftigen bräuchten. Diesem Lager wirft der Autor vor, keine Ahnung von den Gesetzmäßigkeiten der sprachlichen *dalāla* zu haben, die sich über die Jahrhunderte erhalte, da Texte auch unter veränderten Umständen noch dazu in der Lage seien, den Menschen anzusprechen und in einen Prozeß des Bedeutungsaustausches mit ihm zu treten. Und da seien die anderen, die – mit bösen Absichten diesmal und von Ignoranz geschlagen – behaupteten, bei der Betonung der Historizität des Koran gehe es um seine Überführung in bloße „Folklore“ und um die Leugnung der Tatsache, daß er von Gott stamme.¹⁵⁴ All das ist für Abū Zaid, der sich hier gegen einige namentlich nicht genannte Kritiker zur Wehr setzt, fürchterlicher Unsinn und in letzter Analyse auf ein überholtes, weil „mythologisches“ Sprachverständnis zurückzuführen, in dem zwischen Laut und Bedeutung von Wörtern nicht unterschieden werde. Einmal mehr holt der Autor hier aus zu einem Bericht über die Mu‘tazila, al-Ġurġānī und de Saussure, um darüber zu der Aussage zu kommen, daß in der Sprache nicht auf objektive Weise die äußere Welt, sondern lediglich unsere Art, diese wahrzunehmen, zum Ausdruck komme.¹⁵⁵ Sprache und Welt seien durch das Medium der Kultur miteinander verbunden,¹⁵⁶ weshalb sprachliche Texte den Bezugsrahmen (*marǧa‘īya*) ihrer Entstehung alle aus der Kultur bezögen. Sie seien aber zugleich – vorausgesetzt, sie hätten etwas zu sagen – in der Lage, diese Kultur zu beeinflussen und zu verändern. Zur Beschreibung der besonderen Aussagekraft des Koran greift Abū Zaid zu der von de Saussure eingeführten Unterscheidung von *langue* (hier: *luġa*) und *parole* (hier: *kalām*). Erstere bezeichnet die Sprache in ihrer Eigenschaft als Regelwerk und Zeichensystem, wie sie innerhalb einer Kultur vorhanden ist, letztere das einmalige und lebendige Sprechen des Einzelnen, der etwas ausdrücken will. Der Begriff *luġa* wird von Abū Zaid dabei als Ausdruck der vorherrschenden Ideologie gewertet und als polemisches Argument gegen seine Kritiker eingesetzt: Anders als die ideologischen Verlautbarungen mancher Leute, aus denen bloß die *luġa* spreche, weil sie keinen eigenen *kalām* besäßen, den sie mittels Sprache vorbringen könnten, enthalte der Koran *kalām* par excellence. Er beziehe seine Ausdrucksmöglichkeiten aus den Gegebenheiten und Gesetzen der

¹⁵⁴ Ebd., S. 75.

¹⁵⁵ Ebd., S. 76-80.

¹⁵⁶ Ebd., S. 80-82.

Sprache und sei so historisch bedingt. Zugleich trete er mit bedeutenden Aussagen an die Menschen heran, weshalb er dazu in der Lage sei, ihre Lebensverhältnisse und Weltsicht zu verändern. In diesem Sinne sei er „Kulturprodukt“ (*muntağ taqāfī*) und „Kulturproduzent“ (*muntig taqāfī*) zugleich.¹⁵⁷

Der Verweis auf die Attributenlehre und den Grundsatz, daß Gott das einzige ewige Wesen im Universum ist, tritt in Abū Zaid's Argumentation zur Erschaffenheit des Koran gegenüber der Betonung seiner Historizität also in den Hintergrund. Dabei ist dieser Verweis dem Autor, wie wir gesehen haben, vom Grundsatz her keineswegs fremd. So spricht auch er davon, daß die Idee der Ewigkeit des Koran zu Vorstellungen führe, die götzendienerische (*waṭanī*) Züge trügen und den *tauḥīd*-Begriff durcheinanderbrächten.¹⁵⁸ Dieser Verweis dient ihm aber eher als ein Mittel zum Zweck, was er in einem anderen Artikel, eingegangen in seine „Kritik des religiösen Diskurses“, auch offen zugibt. Hier zieht er einen Vergleich, den man aus einem der *miḥna*-Briefe al-Ma‘mūn's kennt: den zwischen dem christlichen Glauben an die göttliche und ewige Natur Jesu und dem muslimischen Glauben an die Unerschaffenheit und Ewigkeit des Koran. Einleitend betont Abū Zaid: „Überflüssig zu sagen, daß wir die Frage hier nicht aus theologischer (*lāhūtī*) Perspektive diskutieren, womit wir in einer strittigen Glaubensangelegenheit (*qaḍīya ‘aqīdiyya ḥilāfiyya*) zur Partei würden. Vielmehr behandeln wir [die Frage] als entlarvendes Beispiel für die Widersprüchlichkeit des religiösen islamischen Denkens.“ Wer den Christen vorwerfe, durch ihre Idee der Doppelnatur Jesu die Grundsätze des Monotheismus zu verletzen, dem Koran diese Doppelnatur aber zuschreibe, der erliege derselben Illusion wie die von ihm für ihre Anbetung des Menschen Jesus als inkonsequent verurteilten Christen. Der Glaube an einen göttlichen Jesus und der an einen ewigen Koran zeigten dieselbe Denkstruktur. Und in beiden Fällen, so Abū Zaid in einer Spitze gegen den „offiziellen“ Islam, „wird der Mensch negiert und seiner Realität entfremdet, und das nicht zugunsten des Göttlichen und Absoluten, wie es an der Oberfläche erscheint, sondern zugunsten jener Klasse,

¹⁵⁷ Ebd., S. 86-87. Um letztere Idee dreht sich der gesamte erste Teil von *Maḥmūd an-naṣṣ*. Die Rede ist hier vom Geformtwerden (*tašakkul*) des Textes durch die Kultur und seine formende Wirkung (*taškīl*) auf diese. Auch die Begriffe *muntağ* und *muntig taqāfī* spielen hier eine Rolle. Ders. 1990, S. 24-28.

¹⁵⁸ Ders. 1995a, S. 72, 74.

die den Platz des Absoluten und Göttlichen einnimmt“.¹⁵⁹

Stößt Abū Zaid mit seiner These der Historizität des Koran bei vielen konservativen Muslimen auf taube Ohren, so hofft er offenbar, einige von ihnen unter Verweis auf das Monotheismusargument auf seine Seite ziehen zu können. Die Tatsache, daß es ihm um dieses Argument nicht eigentlich geht, zeigt, neben seiner Distanzierung von der „theologischen Perspektive“, der Kontext, in dem er dieses Argument vorbringt. Der gesamte Artikel bemüht sich um „die Schaffung eines historischen, wissenschaftlichen Bewußtseins für die religiösen Texte“ sowie um den Nachweis des „Entstandenseins des Koran und der Historizität der Offenbarung“ im Sinne der von Abū Zaid in diese Richtung ausgedeuteten mu‘tazilitischen Erschaffenheitslehre.¹⁶⁰ Daß es in dieser um etwas anderes ging, nämlich um die Verteidigung der absoluten und vollständigen Einzigartigkeit Gottes (*waḥdānīyatuhū l-muṭlaqa wa-tafarruduhū l-kāmil*), weiß der Autor seit seiner Magisterarbeit.¹⁶¹ Und er versucht nicht, diese Tatsache zu verbergen. So schreibt er in einem dritten Artikel, in dem er zur Erschaffenheitslehre Stellung bezieht, daß ihre „philosophischen“ Konsequenzen, also die Historizität des Koran und seine Verbundenheit mit der diesseitigen Welt, der Mu‘tazila wohl entgangen seien (*rubbamā ḡābat ‘an al-mu‘tazila*). Trotzdem hält er beide Fragen, Erschaffenheit und Historizität, für so eng miteinander verbunden, daß „die Lösung der einen auf logische Weise zur Lösung der anderen führt“. Das Dilemma im modernen arabisch-islamischen Denken bestehe nun darin, daß man sich der ersten Frage nie mit genügender Konsequenz angenommen habe, weshalb die zweite bis heute solche Schwierigkeiten bereite. Die Unfähigkeit vieler seiner Zeitgenossen, die Historizität des Koran anzuerkennen, führt Abū Zaid hier auf die „versöhnlerische“ Position ‘Abduhs zurück. Seine Methode, nur diejenigen Vorstellungen aus dem Westen zu akzeptieren, die ihm als „Waffe“ nützlich erschienen, und ansonsten alles beim Alten zu lassen, um die Identität nicht preiszugeben, habe zu einem grundlegenden

¹⁵⁹ Ders.: „*Qirā‘at an-nuṣuṣ ad-dīniya: dirāsa istikṣāfiya li-anmā‘ ad-dalāla*“, *Qaḍāyā wa-ṣaḥāḍāt* (Damaskus) 2 (1990), nachgedruckt in: ders. 1992b, S. 195-225, hier S. 204-5.

¹⁶⁰ Ebd., S. 200, 202; vgl. auch S. 197, 201, 209. Kermani 1996, S. 62-63, zitiert die Stelle mit dem Vergleich zwischen Jesus und Koran, doch weder die Betonung der Historizität des Koran noch die Tatsache, daß es sich bei dem Vergleich um einen alten Gedanken handelt, wird dabei richtig deutlich. Ihm folgt Thielmann 2003, S. 99-100, der die Historizität stärker hervorhebt.

¹⁶¹ Abū Zaid 1981, S. 245, 70, 79.

Widerspruch geführt: zur Übernahme des mu‘tazilitischen Verständnisses des ‘*adl* (wie es sich in seiner Betonung der Handlungsfreiheit zeige) bei gleichzeitigem Festhalten am aš‘aritischen Verständnis des *tauḥīd* (wie es sich in seiner Definition der göttlichen Attribute und seiner erst lavierenden, dann klar aš‘arischen Position zur Natur des Koran zeige). Die Kritik, die ‘Abduh entgegenschlug, als er sich in der ersten Auflage seiner *Risālat at-tauḥīd* der Idee des *ḥalq al-qur‘ān* auch nur annäherte, sieht Abū Zaid im Sturm der Entrüstung wiederholt, der über Ṭāhā Ḥusain hereinbrach, als er 1926 sein Buch „Über die vorislamische Dichtung“ vorstellte, das die These vertritt, daß der Koran nur in eingeschränkter Weise als historische Quelle dienen könne. Hätte sich ‘Abduh dafür entschieden, der Frage nach der Beschaffenheit des Koran nicht auszuweichen, sondern sie klar in mu‘tazilitische Richtung zu beantworten, dann hätte Ḥusain mit seiner These der eingeschränkten historischen Aussagekraft des Offenbarungsbuches drei Jahrzehnte später laut Abū Zaid wohl deutlich weniger Probleme gehabt.¹⁶²

Ist Abū Zaid nun ein Neo-Mu‘tazilit? Oben sahen wir, daß Ġābir ‘Uṣfūr, der den Autor für einen solchen hält, das unter anderem damit begründet, daß dessen Vertrauen in die Kraft der Vernunft und dessen Überzeugung, daß die Beurteilung sozialer Realitäten ein legitimer Ausgangspunkt für zeitgenössische religiöse Argumente sei, dem mu‘tazilitischen Grundsatz vom *taḥṣīn wa-t-taqbīḥ al-‘aqlīyain* gleichen. Auch Abū Zaid’s Glauben an die Relativität aller Erkenntnis, das seinem Denken inhärente Prinzip des Zweifels und seine Betonung der Erschaffenheit des Koran deutet ‘Uṣfūr mu‘tazilitisch.¹⁶³ Zusätzlich äußert Kermani den Gedanken, daß Abū Zaid’s Forderung aus *Maḥḥūm an-naṣṣ*, nicht Gott selbst, sondern seine Botschaft, die Umstände ihrer Offenbarung und den Umgang des Menschen mit dieser zum Gegenstand der Forschung zu machen, da Gott wissenschaftlich nicht faßbar sei, eine Wiederholung der von der Schule (und „mit vollkommen entgegengesetzten Schlußfolgerungen“ von dem

¹⁶² Ders. 1995a, S. 29-34. Der Artikel ist die oben (S. 405, Fn. 142) erwähnte kritische Lektüre des Nahḍa-Diskurses. Zu Abū Zaid’s Beurteilung von ‘Abduh’s Position hinsichtlich der Natur des Koran vgl. ders. 1999, S. 106-8. Zu ‘Abduh’s Ansichten auf diesem Gebiet vgl. Verf. 2002, S. 252-56. In der Beurteilung von ‘Abduh’s Position als aš‘arisch und versöhnlerisch stimmt Abū Zaid mit meinem Urteil im Prinzip überein. Anders als ich geht er jedoch davon aus, daß ‘Abduh sich in der ersten Auflage der *Risālat at-tauḥīd* die mu‘tazilitische Theorie des *ḥalq al-qur‘ān* zu eigen gemacht hat.

¹⁶³ ‘Uṣfūr 1991, S. 33-34. Vgl. oben, S. 71-76.

Ẓāhīriten Ibn Ḥazm) vertretenen *via negationis* bedeute.¹⁶⁴

Diesen Vergleichen und Interpretationen seien hier keine weiteren hinzugefügt, denn Abū Zaid's Sicht der Mu‘tazila sollte aus seinen Aussagen deutlich geworden sein. Statt dessen sei, wie es Gewohnheit dieser Arbeit geworden ist, auf einen Aspekt hingewiesen, durch den sich das Denken Abū Zaid's von dem der Mu‘tazila unterscheidet. Gemeint ist weder die von ihm auch mit Blick auf die Schule aufrechterhaltene Betonung des historischen Charakters klassischer Anschauungen,¹⁶⁵ noch seine Kritik am Verhalten der Schule während der *miḥna*, das der Autor als wichtigen Grund für seine Skepsis gegenüber dem Dogmatismus und dem Herrschaftsstreben der Schule anführt.¹⁶⁶ Auch sollen nicht erneut die Einflüsse

¹⁶⁴ Kermani 1996, S. 87-89. Vgl. Abū Zaid 1990, S. 24, 27. Gegen Kermanis These ließe sich manches einwenden. So ist seine Aussage „Schon die Mu‘tazila lehnte es ab, Gott irgendwelche Eigenschaften zuzusprechen und ihn damit zu beschreiben“ so nicht richtig, denn wie alle Muslime ging die Mu‘tazila davon aus, daß Gott über Attribute verfügt. Übergangen wird auch, daß Abū Zaid hier implizit die mu‘tazilitische These der rationalen Erkennbarkeit Gottes leugnet. Warum Kermani, der hier zu zeigen sucht, daß Abū Zaid's Idee, Gott könne kein Objekt wissenschaftlicher Forschung sein, „nicht so neu und unerhört [ist], wie sie anmutet“, diese Idee zugleich „eine Art kopernikanische Wende“ nennt, die der durch Kant in der Erkenntnistheorie ausgelösten Wende zum Subjekt gleiche, leuchtet ebenfalls nicht ein.

¹⁶⁵ So schreibt er: „Wenn wir (...) die Annahme des menschlichen Charakters der religiösen Texte vertreten, dann geschieht das nicht auf einer utilitaristischen und ideologischen Grundlage, die sich dem dominanten und vorherrschenden religiösen Denken entgegenstellt. Es geschieht vielmehr auf einer objektiven Grundlage, die sich auf die Realitäten der Geschichte und die Realitäten der Texte selbst stützt. Wenn wir uns in dieser Annahme auf die aus dem Erbe stammende mu‘tazilitische Position stützen, in der vom Entstandensein des Textes und seiner Erschaffenheit die Rede ist, dann ist das kein konstituierender Akt. Hiermit ist gemeint, daß der mu‘tazilitische Standpunkt, trotz seiner historischen Bedeutung, ein aus dem Erbe stammender Standpunkt bleibt, der – für sich allein – unser wissenschaftliches Bewußtsein von der Natur der religiösen Texte nicht begründet. Der mu‘tazilitische Standpunkt ist ein historischer Zeuge, der auf [die Existenz von] Vorboten und ersten Anzeichen hinweist, die einen fortschrittlichen und wissenschaftlichen Sinn haben. Es ist der Sinn, nicht der historische Zeuge, der uns interessiert, um das Bewußtsein für die Natur der religiösen Texte zu begründen.“ Abū Zaid 1992b, S. 206; ähnlich: S. 202-3; ebenfalls zitiert von Kermani 1996, S. 67. In der Passage klingt einmal mehr Kritik an Ḥanafī an.

¹⁶⁶ Abū Zaid's Beurteilung der *miḥna* ist bis in die jüngere Zeit an der Darstellung Amīn's orientiert. Auf den Historiker verweisend schreibt er: „Und so begingen die Mu‘taziliten einen schweren Fehler – aus der Perspektive ihres Denksystems. Denn sie stimmten dem ‘Zwingen’ (*ḡabr*) der Menschen zur Annahme ihrer Ideen zu, obwohl sie – das heißt die Mu‘taziliten – doch die Feinde des religiösen ‘*ḡabr*’ waren“; Abū Zaid 1995a, S. 58. In seiner Autobiographie spricht er von der „unnachgiebigen Geistesaristokratie der Mu‘taziliten“ zur Zeit der *miḥna*; ders. 1999, S. 108. Jüngere Arbei-

durch Linguistik und Philosophie – Abū Zaid selbst erklärt, von *as-sīmyūlūğīyā*, *al-hirminyūṭīqā*, *al-alsunīya*, *al-usbūbīya* und *‘ilm as-sard* profitiert zu haben¹⁶⁷ – betont werden. Vielmehr geht es mir um eine tiefer liegende Differenz, nämlich um den Gegensatz zwischen der bei Abū Zaid zentralen Forderung nach Pluralismus (*ta‘addudīya*) und dem im Mu‘tazilismus, ja im ganzen *kalām* grundlegenden Begriff der göttlichen Einheit (*tauḥīd*). Mit dieser Einschätzung soll nicht gesagt sein, daß Monotheismus und Pluralismus unvereinbar seien. Gedacht ist vielmehr an den Platz, den der, hier oft ideologisch überhöhte Begriff des *tauḥīd* im modernen arabisch-islamischen Diskurs einnimmt und an die damit verbundene Wahrnehmung seines historischen Gebrauchs durch moderne Denker. Gerade im Abschnitt über den politisch motivierten Zugang zur Mu‘tazila haben wir gesehen, welch große Rolle die Forderung nach Einheit und Einheitlichkeit in diesem Diskurs spielt. Vom Bildersturm der Wahnābīya über die pan-islamistische Suche nach politischer Einheit, die Forderung nach Einheit von Religion und Politik im Islamismus, Ḥanafis Aufruf zur Einigung der „verfeindeten Brüder“, die Beschäftigung der tunesischen Islamisten mit der Idee des *tauḥīd* und ‘Amāras Wunsch nach „nationaler Einheit“ bis hin zu Diyābs Forderung, die Muslime in einem Kalifatsstaat zu vereinen: Überall ist der Begriff präsent, und nicht selten korrespondiert die Betonung der Einzigartigkeit Gottes hier mit der Forderung nach politischer und ideologischer Einheitlichkeit. Abū Zaid’s Schaffen ist unter anderem ein Versuch, ein Gegengewicht zu diesem Einheits-Diskurs zu liefern. Und hierin könnte ein Grund liegen für seine bei aller Eindeutigkeit doch sehr selektive Bezugnahme auf das mu‘tazilitische Denken. Theologische Positionen der Schule, die nicht mit der Textualität des Koran zu tun haben, sind für ihn zweitrangig; von „mu‘tazilitischen“ Ideologisierungsbestrebungen nach der Art Ḥanafis hält er sich fern; in der Begründung der Erschaffenheit des Koran nimmt er das Monotheismusargument nicht ohne Einschränkung in den Mund; und er versucht gar nicht erst, eine eigene Exegese des Koran zu verfassen. Denn nicht dessen Auslegung in eine bestimmte Richtung, nicht die Formulierung eines neuen, dogmatischen *kalām*, ist Thema Abū

ten, denen zufolge der Beitrag der Schule zur *miḥna* als weit geringer zu beurteilen ist als lange angenommen (dazu unten ab S. 439), hat der Autor, wie er mir im Gespräch bestätigt, bislang nicht rezipiert. Vgl. Kermani 1996, S. 67.

¹⁶⁷ Abū Zaid 1995a, S. 8.

Zaids, sondern die Lektüre bestehender Exegesen, die historisch erklärt, deren Schwächen aufgedeckt und deren verlorene Vielfalt aufgewiesen werden sollen.

Es bleiben zwei Bemerkungen, die mit der Erschaffenheit des Koran und mit der Rolle des Menschen innerhalb des von Abū Zaid gezeichneten kommunikativen Offenbarungsprozesses zu tun haben. Erstens: Gottes Rede ist „erschaffen“, weil er sich in einer bestimmten historischen Situation an den Menschen gewandt hat, nicht weil dieser für ihre Produktion in irgendeiner Weise verantwortlich wäre. Obwohl Abū Zaid, in Anlehnung an Ibn Ḥaldūn, den Empfang der Offenbarung durch Muḥammad mit dem Traumgesicht (*ru’yā*) bzw. Traum (*ḥulm*) vergleicht, wie er den gewöhnlichen Menschen im Schlaf überkommen kann, bleibt der Koran bei ihm „Rede Gottes“, und jeden noch so subtilen Beitrag Muḥammads oder des Engels Gabriel zur Formulierung des konkreten koranischen Wortlauts schließt er wie al-Ḥūlī und seine Schüler ausdrücklich aus.¹⁶⁸ Ein zentraler menschlicher Beitrag zur Entstehung des Koran liegt für Abū Zaid aber darin, auf die göttliche Offenbarung, die sich über einen Zeitraum von gut 20 Jahren hinzog, reagiert und Gott so in den von ihm gewählten Worten beeinflusst zu haben. Zweitens: Der Mensch hat nicht nur auf die Offenbarung reagiert, sondern sie auch, erst im Gedächtnis, dann schriftlich, bewahrt. Zur Historizität der göttlichen Rede kommt also die Historizität des vom Menschen verantworteten Sammlungs- und Redaktionsprozesses hinzu. Das Thema der Geschichte des koranischen Textes nach seiner Offenbarung, das al-Ḥayyūn, wie oben gesehen, in solch enge Verbindung zur Theorie der Erschaffenheit des Koran rückt, hat bei Abū Zaid mit dieser Theorie (richtigerweise) nichts zu tun. Dennoch weiß er um die menschliche Rolle bei der Überführung des herabgesandten Textes in ein Buch. Auf dieses Thema, das brisanter ist als die Frage nach der metaphysischen Natur der göttlichen Rede, ihrer Historizität und Interpretationsbedürftigkeit, weist Abū Zaid in seinen Schriften bisher nur in Andeutungen hin.¹⁶⁹ Wie er in einem Interview preisgab, gedenkt er aber, sich diesen „verbotenen Bereichen“ über kurz oder lang zuzuwenden.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Ders. 1990, S. 44-52. Ausführlich hierzu siehe Kermani 1996, S. 64-78, 80-83. Vgl. oben, S. 408, Fn. 148. Siehe auch Wielandt 1996, S. 271-73. Zu den Schwierigkeiten bezüglich des Begriffes *ḥulm* siehe Kermani 1996, S. 75-76.

¹⁶⁹ Siehe z.B. Abū Zaid 1995a, S. 69-70.

¹⁷⁰ Ders. 2000, S. 256-60.

5. Wertephilosophisches Denken und die Mu‘tazila

a) *Die westliche Wertephilosophie und ihr Verhältnis zum arabisch-islamischen Denken*

Die Wertephilosophie ist eine Denkrichtung, die in Arbeiten über die Entwicklungen des modernen arabisch-islamischen Geisteslebens, soweit ich sehe, nicht erwähnt wird. Der Grund dafür liegt auf der Hand. Als eine im Westen entstandene Richtung, die schon dort nicht zu den Hauptströmungen des philosophischen Diskurses gehört, hat sie in der arabisch-islamischen Welt erst recht nur begrenzt Widerhall gefunden. Die Wertephilosophie gehört in einen europäischen Diskussionskontext und liefert weder zu den in der modernen arabisch-islamischen Welt diskutierten theoretischen Fragestellungen noch zu den die Region beschäftigenden politischen Geschehnissen direkte Anknüpfungspunkte. Dennoch finden sich jüngere arabische Spezialisten der Philosophie, die einige aus der Wertephilosophie stammende Gedanken aufgegriffen und sie mit dem von ihnen ebenfalls rezipierten Mu‘tazilismus in Beziehung gesetzt haben. Diese Versuche sind für uns insofern von Interesse, als sie der arabischen Diskussion über die Bedeutung des mu‘tazilitischen Erbes eine weitere, noch nicht gesehene Dimension hinzufügen und zeigen, wie systematisch Fürsprecher der Mu‘tazila bisweilen das Ziel verfolgen, die Schule als arabisch-islamisches Vorbild für von ihnen selbst angestrebte westliche Denkweisen darzustellen.

Als Heimat der Wertephilosophie gilt die deutsche Philosophie des 19. und frühen 20. Jhs., vor allem die südwestdeutsche Schule des Neukantianismus mit ihren herausragenden Vertretern Wilhelm Windelband (1848-1915) und Heinrich Rickert (1863-1936). Sie beschäftigten sich – außer mit Kants kritisch-rationalistischer Formulierung der Ethik und mit der auf seiner transzendental-idealistischen Erkenntnistheorie fußenden Begründung der Geisteswissenschaften in Abgrenzung zu den seinerzeit an Einfluß gewinnenden Naturwissenschaften – auch mit den von Windelbands Lehrer Rudolf Hermann Lotze (1817-1881) in die Diskussion eingeführten Begriffen „Wert“ und „Geltung“. Lotzes Forderung, die mechanistische Betrachtung der Welt als bloße Kette von Kausalbeziehungen durch die idealistische Untersuchung ihres Wertes zu ergänzen, traf sich mit dem neukantianischen Verständnis von Philosophie als einer Wissenschaft von Werten. Windelband unterschied zwischen den

auf allgemeine Gesetzmäßigkeiten ausgerichteten „nomothetischen“ Naturwissenschaften und den das Besondere, Individuelle und Wertmäßige betrachtenden „idiographischen“ Geisteswissenschaften. Die Werthaftigkeit einer Sache bestimmte er dabei in Bezug auf ein wertendes Bewußtsein, das außer theoretischen und kognitiven auch emotionalen und insofern gewollten Entscheidungsprozessen unterworfen sei. Vor diesem Hintergrund wurde von ihm die Möglichkeit, zu objektiv gültigen Werturteilen zu kommen, verworfen und die Aufteilung der Philosophie in Logik, Ethik und Ästhetik als Entsprechung zur Suche des Menschen nach einer Beantwortung der an den Werten des Wahren, Guten und Schönen orientierten Fragen interpretiert. Hiervon ausgehend entwickelte Rickert eine Erkenntnistheorie, in der die Wertfrage nicht nur als das zentrale Problem der Philosophie und als unentbehrlich für die Methodik der Geisteswissenschaften, sondern auch als Basis allen menschlichen Handelns und Erkennens begriffen wird. Den Akzent legte er dabei auf das Zusammengesetztsein aller gültigen Urteile aus begrifflich-kategorialen Elementen auf der einen und Empfindungsinhalten auf der anderen Seite. Letztere gründen sich bei ihm auf intuitiven Reaktionen auf von außerhalb der menschlichen Erfahrung an die Individuen herantretende transzendente Werte. Diese seien von überzeitlicher Geltung und enthielten wie Imperative eine Form des „Sollens“, weshalb sie ideale Gesetze im Bereich des Wahren, Sittlichen, Schönen, Heiligen usw. darstellen würden. Als diejenige Instanz, die das urteilende Bewußtsein des Einzelnen im Angesicht der auf diese Weise über Geltung verfügenden Werte leite, begriff Rickert, an Kants rationalistische Ethik anknüpfend, die praktische Vernunft. Ihre objektiven Produkte wie Staat, Recht, Wissenschaft, Kunst, Religion usw. galten ihm als konkrete Verwirklichungen der Werte in der Welt.¹

Doch auch innerhalb existenzphilosophisch orientierter und der Phänomenologie Edmund Husserls nahestehender Kreise, die Konkurrenten des Neukantianismus waren und sich scharf von ihm abgrenzten, wurden wertephilosophische Theorien entwickelt. So

¹ Die im genannten Kontext maßgeblichen Werke dieser Denker sind: Rudolf Hermann Lotze: *Metaphysik: Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie*, Leipzig 1879; Wilhelm Windelband: *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen 1914; Heinrich Rickert: *Unmittelbarkeit und Sinndeutung: Aufsätze zur Ausgestaltung des Systems der Philosophie*, Tübingen 1939; ders.: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft: Ein Vortrag*, Tübingen 1899.

ging Max Scheler (1874-1928) auf Distanz zu der von ihm als „formalistisch“ zurückgewiesenen Ethik Kants, der er eine „materiale Wertethik“ entgegenstellte. Anders als in Kants Wertelehre lassen sich die Werte bei Scheler nicht mittels der Vernunft, sondern nur mittels eines fühlenden Bewußtseins erkennen. Dabei wird angenommen, daß das Verhältnis des Menschen zu den Werten und sein Wissen um diese steter Veränderung unterworfen sind, während die Werte selbst als unveränderliche Wesenheiten gegeben blieben. In der Werterkenntnis, die auf Akten des Vorziehens und Zurücksetzens bzw. Höher- und Niedrigerstufens beruhe, erfahre der Mensch die laut Scheler apriorisch gegebene Rangordnung der Werte. Zuunterst stünden hier die Werte des sinnlich Angenehmen und Unangenehmen, darüber die des vitalen Fühlens sowie des Edlen und Gemeinen, darüber die geistigen Werte des Schönen und Häßlichen, Rechten und Unrechten, Wahren und Falschen, sowie zuoberst die Werte des Religiösen und Heiligen. Nicolai Hartmann (1882-1950), der nach seiner frühen Abkehr vom Neukantianismus besonders auf dem Gebiet der Ontologie tätig war, stimmte mit Scheler darin überein, daß die Werte nicht nur formalen Bestand haben, sondern es sich bei ihnen um konkrete Inhalte handelt, die Dingen, Verhältnissen und Personen eine bestimmte Qualität zukommen lassen. Angesichts der Vielfalt der existierenden Moralen fragte er nach der Einheit der reinen Ethik bzw. nach einem System der Werte, das er als übergeschichtliche Ordnung untersuchte.²

Die deutschen Theoretiker der Wertephilosophie waren sich trotz ihrer Differenzen über die Art der Werterkenntnis in der Frage des ontologischen Status der Werte weitgehend einig. Aus ihrer Sicht besitzen die Werte eine unabhängige Existenz außerhalb des Menschen, und es ist der Mensch, der sie – sei es auf dem Wege der Vernunft oder auf dem der Intuition – erkennt und im Idealfall nach ihnen lebt. Kants Annahme der Existenz absoluter Werte und eines

² Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (2 Bde.), Halle 1913/16; Nicolai Hartmann: *Ethik*, Leipzig 1926. Zu den bis hierher genannten wertephilosophischen Autoren siehe „Moral, moralisch, Moralphilosophie“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Darmstadt, Bd. 6, 1984, Sp. 149-68; „Kultur, Kulturphilosophie“, in: ebd., Bd. 4, 1976, Sp. 1309-24; Peter Precht: „Wertephilosophie, Wertethik“, in: *Metzler-Philosophie-Lexikon: Begriffe und Definitionen*, hg. von Peter Precht und Franz-Peter Burkard, 2. Aufl., Stuttgart 1999, S. 657-58.

Gesetzes der Moral, denen der Mensch aus Vernunft Einsicht wie aus einem Gefühl der Pflicht heraus zu gehorchen habe, wurde, was die Beschaffenheit der Werte angeht, von beiden Seiten also nicht grundsätzlich in Frage gestellt. In der deutschen wertephilosophischen Tradition stellt der Mensch daher nicht die Voraussetzung von Werten dar, sondern er ist es, der durch eigene Bewußtseinsleistung die apriorischen und überzeitlichen Werte entdeckt. In diesem Zusammenhang war Kant davon ausgegangen, daß das vom Menschen erkannte Sittengesetz zwar auf der einen Seite allgemeinen und absoluten, also außerhalb des Menschen bestehenden Normen entspricht, daß es auf der anderen Seite aber auch die der menschlichen Vernunft eigenen Gesetzmäßigkeiten zum Ausdruck bringt. Er begründete das mit der These, daß der vernünftige, freie und autonome Mensch einen „Zweck an sich selbst“ darstelle, er in seiner Reflexion über die Werte also immer nur erkennen könne, was bereits außerhalb seiner selbst in absoluter Form festliege. Insofern konnte die von Kant dem Sittengesetz zugeschriebene Forderung an den Menschen, „sich selbst ein Gesetz zu sein“, mit der Annahme einer unabhängigen Existenz der Werte einhergehen.³

Weniger bekannt als die deutsche Tradition der Wertephilosophie ist der Beitrag französischer Denker auf diesem Gebiet. Sie vertraten eine radikal andere Vorstellung von den Werten und waren dabei weniger von Kants Ethik als von idealistischen, lebensphilosophischen, phänomenologischen und existenzphilosophischen Vorbildern beeinflusst. Das in Frankreich bereitwillig aufgenommene Freiheitspathos des Deutschen Idealismus traf sich hier mit dem rationalistisch untermauerten Freiheitsideal der Husserlschen Phänomenologie sowie mit dem Freiheitsbegriff der Existentialisten, denen zufolge der Mensch dazu verurteilt war, sich selbst auf der Basis eigener Entscheidungen zu entwerfen. Vorläufer hat der in Frankreich verbreitete Wertebegriff so in Denkern wie Søren Kierkegaard (1813-1855), Jean-Marie Guyau (1854-1888) und Friedrich Nietzsche (1844-1900), die allesamt den Menschen als ein seine eigenen Moralvorstellungen erschaffendes Wesen begriffen und dabei zum Teil – besonders deutlich im Fall Nietzsches – gegen die als objektiv nur imaginierten Werte rebellierten und ihrer aller „Umwertung“ herbeisehnten. Die Begriffe des Lebens

³ Vgl. „Moral, moralisch, Moralphilosophie“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Sp. 161-62.

und der Lebenskraft, wie sie bei Guyau und Nietzsche eine wichtige Rolle spielten, richteten sich auch gegen das Moralsystem Kants, in Abgrenzung zu dem die Lebensphilosophie davon ausging, daß das Leben selbst seine ihm eigenen Gesetze stets aufs Neue hervorbringe und dabei an keine äußeren oder etwa aus der Religion stammenden Gesetzmäßigkeiten gebunden sei.⁴

Ein früher Vertreter der französischen Richtung wertephilosophischer Reflexion ist Louis Lavelle (1883-1951). Zwar ist er vor allem als Ontologe und als Verfechter der sogenannten *philosophie de l'esprit* bekannt geworden. Er beschäftigte sich in diesem Rahmen aber auch mit dem Problem der Werte, von denen er annahm, daß sie in einem existentiellen Verhältnis zu den Taten des Menschen stehen. Einen zentralen Platz in seinen ontologischen Reflexionen nimmt der Begriff der „Teilhabe“ (*participation*) ein. Der einzelne Mensch, eine Form des endlichen Seins, erschafft sich Lavelle zufolge selbst durch einen Akt der Teilhabe am absoluten Sein. Dadurch werde es ihm ermöglicht, einerseits einen Teil des umfassenden Seins zu bilden und somit in die Existenz zu treten, sich andererseits jedoch vom absoluten Sein auch wieder zu unterscheiden und so seine konkrete Einzelgegenwart zu gewinnen.⁵ Der spiritualistische Charakter der Lavelleschen Philosophie fand seine Fortsetzung in der späteren französischen Diskussion über die Werte. So wird die Gottesvorstellung Raymond Ruyers (1902-1987), der sich ebenfalls mit dem engen Verhältnis zwischen dem Handeln des Menschen und seinen Werten beschäftigte, weder mit der Gottesvorstellung der offenbarten Religionen noch mit der der Philosophen, sondern mit der Vorstellung des Tao, also des vollkommenen Seins in der chinesischen Religion und Philosophie, verglichen.⁶ Ein weiterer Vertreter des französi-

⁴ Wichtige Werke der genannten Denker im Bereich der Moralkritik sind: Sören Kierkegaard: *Entweder-oder*, Original 1843, Leipzig 1941; Jean-Marie Guyau: *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris 1885; Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Leipzig 1886; ders.: *Zur Genealogie der Moral*, Leipzig 1887.

⁵ Zum Problem der Werte bei Lavelle siehe Louis Lavelle: *Introduction à l'ontologie*, Paris 1947; ders.: *Traité des valeurs* (2 Bde.), Paris 1951-55. Zum Begriff der „Teilhabe“ siehe ders.: *La présence totale*, Paris 1952, deutsch als: *Die Gegenwart und das Ganze: Entwurf einer Philosophie des Seins und der Teilhabe*, Düsseldorf 1952.

⁶ Raymond Ruyer: *Le monde des valeurs: études systématiques*, Paris 1948; ders.: *Philosophie de la valeur*, Paris 1952. Zu Ruyers Gottesvorstellung vgl. Denis Huisman/André Vergez: *Histoire des philosophes illustrés par les textes*, Paris 1966, S. 423-26.

schen wertephilosophischen Denkens ist Joseph Combès (geb. 1920). Auch bei ihm wird der Begriff der Tat mit der Vorstellung einer aktiven Hervorbringung der Werte durch den Menschen, darüber hinaus aber vor allem mit dem Konzept der menschlichen Freiheit in Verbindung gebracht. Mit Blick auf das höchste, vollkommene Wesen spricht Combès davon, daß nicht der Mensch durch seine Handlungen versuche, zu ihm aufzusteigen, sondern daß es dieses Wesen sei, das sich auf den Menschen zubewege, damit dieser sich in der Welt selbst verwirklichen könne.⁷

Um eine Zusammenführung von Phänomenologie und Wertephilosophie bemühte sich in Frankreich vor allem Raymond Polin (1910-2001). Die wichtigste seiner drei in den 40er Jahren veröffentlichten Schriften zur Frage der Werte trägt den programmatischen Titel „La création des valeurs“. Sie richtet sich vor allem gegen den von Scheler und anderen Denkern unternommenen Versuch, den Werten eine objektive, transzendente Wirklichkeit zuzuschreiben. Polins Betonung „subjektivistischer Axiologien“ ist vor dem Hintergrund des von Sartre und Camus geprägten existentialistischen Klimas zu sehen. Für Polin sind Werte vollkommen unreal und von allem Sein, das in fester und absoluter Form gegeben ist, unabhängig. Sie existierten einzig aus der Sicht eines wertenden Bewußtseins. Die Rede ist dabei von einem Zyklus der Wertung, in dem der Mensch von einer wertfreien Wirklichkeit ausgeht und sie dann, indem er selbst Werte erfindet, transzendiert. Nachdem die in der Einbildungskraft entworfenen Werte in Handlungen umgesetzt worden seien, verflüchtigten sie sich wieder, womit der beschriebene Zyklus von vorn beginne. Die Wertschöpfung des Menschen ist bei Polin somit auf das Handeln von Einzelnen in ihrer konkreten Situation hin ausgerichtet, und die Handlungen gelten ihm als eine Aktualisierung der zuvor nur in potentieller Form gegebenen Werte. In diesem Kontext vertritt er die These, daß der Mensch, indem er sich aus sich selbst heraus erschaffe und dabei in sich selbst einen Grund finde, sich in einen „verantwortlichen und selbstgenügsamen Gott“ verwandle. Wegen ihrer Nichterkennbarkeit entbehren die Werte bei Polin grundsätzlich jedes Wahrheitsmoments, und anstelle eines festen Wertesystems gibt es nur noch eine atomistische und

⁷ Joseph Combès: *Valeur et liberté*, Paris 1960; ders.: *Ethique de la liberté*, Ottawa 1979.

individualistische Pluralität der möglichen Wertordnungen. Als einzig gangbare Brücke zum Anderen beschreibt Polin im zweiten seiner drei Bücher das gezielte Verständnis von dessen Werten.⁸

Der Mu‘tazila und den anderen theologischen Schulen des klassischen Islam war das Problem der Werte keineswegs unbekannt, nur war die Debatte zum Thema an gänzlich anderen Fragestellungen orientiert. Im Kern ging es hier weder um das Problem, ob die Werte von der Vernunft oder dem Gefühl erkannt werden, noch um die Frage, ob es ein feststehendes Wertesystem gibt oder es der lebendige Mensch ist, der kraft seiner Freiheit seine Werte selbst hervorbringt. Im Zentrum der muslimischen Debatte standen die Frage nach dem Verhältnis der Autorität der menschlichen Vernunft zur Autorität der göttlichen Offenbarung und die Frage, ob Gott an bestimmte feststehende, also selbst von ihm nicht zu beeinflussende Moralprinzipien gebunden sei. Der Mu‘tazila zufolge waren Gut und Böse in den Dingen bzw. den Taten selbst gegeben und wurden ihnen nicht durch göttliche Festlegung von außen hinzugefügt. So ist die Lüge im mu‘tazilitischen Denken schlecht an sich, was der vernünftige Mensch durch eigene Geistesanstrengung erkennen könne. Der Offenbarung komme die Aufgabe zu, die mit einem zu geringen Maß an Vernunft ausgestatteten Menschen zusätzlich über die bestehenden Werte zu informieren. Auf der Basis ihrer Theorie der rationalen Erkennbarkeit von Gut und Böse (*at-taḥṣīn wa-t-taqbīḥ al-‘aqlīyain*) diskutierten die Mu‘taziliten über die Frage, ob der Mensch noch vor Herabkommen der Offenbarung bzw. dem Kontakt mit ihr dazu verpflichtet gewesen sei, nach den Prinzipien der darin enthaltenen Moral zu leben. Die besonders von der Aš‘arīya vertretene Gegenposition wies den Gedanken einer unabhängigen Existenz der Werte zurück und ging statt dessen davon aus, daß Gott die Werte so gesetzt habe, wie es ihm in seiner Weisheit und Allmacht in den Sinn gekommen sei. So sei es ihm möglich gewesen, das Lügen anzuordnen, und hätte

⁸ Raymond Polin: *La création des valeurs: Recherches sur le fondement de l’objectivité axiologique*, Paris 1944; ders.: *La compréhension des valeurs*, Paris 1945; ders.: *Du laid, du mal, du faux*, Paris 1948. Siehe auch ders.: „La philosophie des valeurs en France“, in: *L’activité philosophique contemporaine en France et aux États-Unis*, hg. von Marvin Farber, Bd. 2: *La philosophie française*, Paris 1950, S. 216-32. Nach seiner Abwendung von der Phänomenologie veröffentlichte Polin eine Arbeit zur Kulturphilosophie, laut der sich der Mensch seine Kultur selbst erschafft: *La création des cultures: d’une philosophie de l’histoire à une philosophie des cultures*, Paris 1993. Meine Zusammenfassung der Wertetheorie Polins folgt Bernhard Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt 1987, S. 340-44.

er es getan, wäre die Lüge gut. Der Mensch solle sich bei seiner Werterkenntnis daher nicht auf die Vernunft stützen, sondern sei in seinem Streben nach einem zuverlässigen Moralsystem auf die Offenbarung angewiesen.⁹

Wie nehmen sich die Ideen der *mutakallimūn* nun im Vergleich zu den vorgestellten wertephilosophischen Theorien jüngerer europäischer Denker aus? Ein Autor, dem dieser Vergleich in den Sinn kommt, ist Aḥmad Amīn. Er fühlt sich, wie er schreibt, von den Differenzen zwischen den Mu‘taziliten und ihren Gegnern über das Problem der Werte an die modernen philosophischen Diskussionen über die Wertetheorie (*nazarīyat al-qiyam*) erinnert: „Sind die Werte der Dinge wie Schönheit, Gut und Böse, Recht und Unrecht, reale Eigenschaften in den Dingen, besitzen sie also eine von unserer Vernunft unabhängige Existenz? Oder sind sie ein Produkt der Vernunft?“ In seiner Darlegung der klassischen muslimischen Antworten auf diese Frage läßt Amīn keinen Zweifel daran, daß es für ihn die Aš‘ariten waren, die den Menschen als ein werteproduzierendes Wesen ansahen, während die Mu‘taziliten von der Existenz eines außerhalb des Menschen feststehenden Wertesystems ausgegangen seien, das zwar rational erkannt, in seinen Inhalten aber nicht verändert werden könne. Im Gegensatz zu den europäischen Theoretikern des Lebens, die in der ständigen Wertschöpfung des Menschen einen vitalen, positiven Aspekt seines Daseins sahen, waren die Aš‘ariten Amīn zufolge von diesem menschlichen Beitrag zur Moral jedoch eher irritiert. So weist Amīn darauf hin, daß aus aš‘aritischer Sicht die Vernunft nicht ausreiche, um ein zuverlässiges Wertesystem zu begründen. Existierende Moralvorstellungen seien von der Aš‘arīya als bloße von früheren Generationen übernommene Konventionen (*muwāda‘āt*) betrachtet worden, die sich von Volk zu Volk unterschieden und daher nicht Produkt der reinen Vernunft sein könnten.¹⁰

b) *Die mu‘tazilitische Handlungstheorie als islamischer Prototyp eines auf Wertschöpfung hin orientierten Menschenbildes bei Samīḥ Duḡaim*

Amīns Sicht der Relation zwischen den Vorstellungen klassischer Muslime zur Frage der Erkennbarkeit der Werte und der modernen wertephilosophischen Debatte wirkt nachvollziehbar, wird aber nicht

⁹ Vgl. oben, S. 138.

¹⁰ Amīn 1933-36, Bd. 3, S. 47-51.

von allen Autoren in der arabischen Welt geteilt. Eine ganz andere und in ihrer Zuordnung der Mu‘tazila zu den vorgestellten wertephilosophischen Positionen überraschende Sicht der Dinge vertreten zwei Autoren aus dem arabischen Osten. Beide sind intime Kenner der europäischen Diskussion über die Werte, wobei ihre Kenntnisse großteils französisch vermittelt sind. Einer von ihnen ist der Libanese Samih Duḡaim. Er absolvierte sein Philosophiestudium, ungeachtet seiner sunnitischen Herkunft, an der christlich geführten Universität St. Joseph in Beirut, wo er bei Farīd Ġabr, einem Spezialisten für al-Ġazālī, mit einer Arbeit über „Die Wertephilosophie im Denken der Mu‘tazila“ promovierte. Duḡaim, der im Anschluß an seine Dissertation umfangreiche Nachschlagewerke zum arabisch-islamischen geisteswissenschaftlichen Vokabular erstellte,¹¹ zeigt in seiner 1985 erschienenen Studie eine Vorliebe für ungewöhnliche Begrifflichkeiten und Wortschöpfungen.

Das beginnt mit dem zentralen Konzept der Wertephilosophie. Anstatt den französischen Begriff der *philosophie des valeurs*, den Duḡaim hier im Sinn hat, auf Arabisch mit *falsafat al-qiya*m wiederzugeben, wie es üblich ist, zieht der Autor es vor, von *falsafat al-qudur* (bzw. *al-qidar*) zu sprechen. In seiner Begründung für diese Entscheidung erklärt er, daß der Begriff *valeur* eine ökonomische und eine philosophisch-moralische Bedeutungsebene umfasse, die in der deutschen wertephilosophischen Debatte mit den Begriffen „Wert“ und „Geltung“ wiedergegeben würden. Wenn der Autor versucht, diese Unterscheidung mit Hilfe der arabischen Vokabeln *qīma* und *qadr* zu imitieren, geht es ihm dabei nicht zuletzt auch um eine sprachliche Verbindung des Werteproblems mit dem Problem der menschlichen Taten, was in seiner Stoßrichtung an den von Duḡaim wiederholt zitierten französischen Denkern Lavelle, Ruyer und Polin orientiert ist. Die Wurzel *q-d-r*, zu der Duḡaim hier zur Bezeichnung der ethischen Werte greift, steht im Arabischen – außer in Bezug zu dem Begriffsfeld „Menge, Maß, Grad, Wert“ – ja in engem Bezug

¹¹ Farīd Ġabr/Samih Duḡaim/Rafīq al-‘Aḡm/Ġūrār Ġihāmī: *Mausū‘at muṣṭalaḥāt ‘ilm al-manṭiq ‘inda l-‘arab*, 1996; Samih Duḡaim: *Mausū‘at muṣṭalaḥāt ‘ilm al-kalām al-islāmī* (2 Bde.), 1998; ders.: *Mausū‘at muṣṭalaḥāt al-imām Fahr ad-Dīn ar-Rāzī*, 2000; ders.: *Mausū‘at muṣṭalaḥāt al-‘ulūm al-iḡtimā‘iya wa-s-siyāsiyya fī l-fikr al-‘arabī wa-l-islāmī*, 2000; ders.: *Mausū‘at muṣṭalaḥāt al-Aṣ‘arī wa-l-qāḍī ‘Abd al-Ġabbār*, 2002; ders.: *Mausū‘at muṣṭalaḥāt al-fikr al-‘arabī al-ḥadīṭ wa-l-mu‘āṣir*, 2002; alle: Beirut (*Maktabat Lubnān nāṣirūn*).

zur Handlungstheorie, und die Existenz dieser beiden Bedeutungsebenen von *q-d-r* kommt Duḡaim bei dem, was er mit Blick auf die mu‘tazilitische Wertetheorie verdeutlichen will, außerordentlich entgegen. So hebt er in der Begründung für seine Begriffsschöpfung auf den tiefen Zusammenhang zwischen menschlichem Bewerten (*taqdīr*), Handeln (*‘amal* bzw. *fī‘l*) und Erschaffen (*ḥalq*) ab. Und er betont, daß aus Sicht der modernen französischen Wertephilosophie, die ihm hier in jeder Hinsicht als Vorbild dient, die sozialen Wertmaßstäbe nicht als etwas Festes und von außen Gegebenes verstanden würden, das vom Menschen erkannt werde. Man betrachte die Werte dort vielmehr als das Ergebnis einer menschlichen Transzendierungsleistung (*ḡuhd at-tanzīh*), die einer Überschreitung der gegebenen Realität (*taḥaṭṭī l-mu‘tā*) gleichkomme und in der der Mensch die von ihm vertretenen Werte bewußt erschaffe. Solch eigenständige und kreative Form der Wertebildung (*iḥtirā‘ al-qudar*) setze die Existenz eines in seinen Entscheidungen freien und handlungsfähigen (*qādir*) Menschen voraus. Von dem so angesprochenen Handlungsvermögen (*qudra* bzw. *iqtidār*) aus ist es für Duḡaim argumentativ wie terminologisch nicht mehr weit zu einem eigene Werturteile treffenden (*muqaddir*) und hinsichtlich seiner individuellen wie kollektiven Lebensverhältnisse schöpferischen (*muḥtari‘* bzw. *ḥāliq*) Menschen.¹²

Diese Art Mensch und seine auf arabisch-islamischen Begriffen ruhende theoretische Begründung ist es, was Duḡaim in seiner

¹² Ders. 1985, S. 32-39. Warum Duḡaim anstelle des üblichen *aqdār* das seltenere *qudur* bzw. *qidar* als Plural von *qadr* verwendet, erklärt er uns nicht (vgl. ebd., S. 334). Insgesamt jedenfalls scheint sein Begriff bei aller Durchdachtheit für Mißverständnisse prädestiniert zu sein, zumal es eine dritte und für Duḡaims Arbeit ebenfalls wichtige Bedeutungsebene von *q-d-r* gibt: die des von Gott vorherbestimmten bzw. vorhergesehenen Schicksals (*qadar*). Während Duḡaims Betreuer Farīd Ḡabr in einem Vorwort die Begriffsbildung seines Promovenden ausdrücklich lobt, erschien die erste Auflage der Untersuchung mit der falschen Vokalisierung *Falsafat al-qudar*, und erst die zweite Auflage trägt den vom Autor intendierten Begriff *Falsafat al-qudur* im Titel. – Duḡaims Hang zu eigenen Begriffskreationen setzt sich andernorts fort. So übersetzt er „Cogito ergo sum“ nicht wie üblich mit *ufakkiru fa-anā mauḡūd*, sondern mit *ufakkiru fa-innī*, wovon er die sogenannte *innīya*, das heißt das (auf Arabisch üblicherweise als *wuḡūd* bezeichnete) Dasein des Menschen ableitet, um das es ihm in seiner Arbeit unter anderem geht; Duḡaim 1985, S. 21-22, 31-32. Den Begriff der Phänomenologie gibt er nicht mit *zāhirātīya* oder *finūminūlūḡīyā*, sondern mit *ta’wīlīya* bzw. *ta’wīlīyāt* wieder; S. 26. „Pragmatisch“ heißt bei ihm nicht *brāgmātī*, sondern *garaḏī*; S. 25. Husserls Terminus der „Intentionalität des Bewußtseins“ bezeichnet er als *ma’nawīyat al-wiḡdān*; S. 26. „Subjektiv“ heißt bei ihm nicht *dātī*, sondern *‘indī*; S. 33. Zum Begriff *ḡuhd at-tanzīh* vgl. ebd., S. 259, Fn. 72.

Arbeit am Herzen liegt. Zu diesem Zweck legt er eine ausführliche und auf der terminologischen wie argumentativen Ebene überaus anspruchsvolle Darstellung der mu'tazilitischen Handlungstheorie vor, die er, so oft er kann, mit Ideen europäischer, vor allem französischer Wertephilosophen in Verbindung setzt, wobei er „Parallelen, ja Gemeinsamkeiten, ja eine Art Übereinstimmung“ (*taqārub, bal tašābuh, lā bal ḍarb min at-tamā'ul*) zwischen den mu'tazilitischen Theorien und denen jener westlichen Denker aufzeigt.¹³ Auch ohne in die von Duḡaim vorgenommenen Begriffsfestlegungen und die tieferen Schichten seiner komplizierten ontologischen und wertephilosophischen Arbeit im Detail vorzudringen, läßt sich erkennen, daß der Mu'tazilismus hier als Vorbild für ein an den Prinzipien der modernen französischen Werte- und Lebensphilosophie orientiertes Menschenbild dargestellt wird. So weist schon die Art, auf die Duḡaim sein Herangehen an sein Thema charakterisiert, darauf hin, daß ihm an einer weitgehenden Gleichsetzung mu'tazilitischer und westlicher Anschauungen gelegen ist. Jede Beschäftigung mit dem eigenen Erbe, so stellt er fest, habe vor dem Hintergrund der modernen Errungenschaften des menschlichen Geistes zu geschehen. Ziel der Forschung dürfe daher nicht sein, in die Ideen der Vorfahren hinein zu „versinken“, sie also unverändert zu übernehmen. Es müsse vielmehr darum gehen, im Lichte aktueller Interessen – Duḡaim nennt die Konzentration des zeitgenössischen Menschen auf die Frage, was sein Menschsein und dessen Maßstäbe ausmache – eine „reflexive Sichtweise“ anzulegen und sich mit ihrer Hilfe den untersuchten Denkweisen des Erbes zu nähern.¹⁴

Ein Beispiel für solch eine Herangehensweise ist Duḡaims Vergleich des in dem von ihm befürworteten Menschenbild zentralen Begriffs der menschlichen Freiheit mit dem mu'tazilitischen Begriff des *iḥtiyār*. Wenn sich der Autor hier gegen Rosenthals These wendet,

¹³ So Farīd Gabr in seinem Vorwort; Duḡaim 1985, S. 8. Vgl. ebd., S. 329-30. Zu dem erwähnten Zweck listet Duḡaim im Anhang eine größere Anzahl französischer wertephilosophischer Begriffe auf, denen er die von ihm erkannten mu'tazilitischen Entsprechungen gegenüberstellt.

¹⁴ Ebd., S. 15. Auf Nachfrage bestätigt mir Duḡaim, daß es ihm dabei exakt darum gehe, westliche Konzepte, die aus arabisch-islamischer Sicht fremd erschienen, in die eigene Denkstruktur einzufügen. Es handele sich dabei um eine bewußte Suche und eine Art „interkulturelle Übersetzungstätigkeit“, die das Ziel verfolge, bestimmte arabisch-islamischerseits spontan abgelehnte westliche Vorstellungen nachvollziehbarer zu machen und so ihre Übernahme zu erleichtern.

daß der klassische Islam keine mit dem modernen Freiheitsbegriff vergleichbare Vorstellung gekannt habe, erinnert das zunächst an ‘Amāra. Im Gegensatz zu ihm, der in diesem Kontext seinem Hang zur Polemik gegen die westliche Orientalistik freien Lauf läßt, verbleiben Duğaims Argumente aber innerhalb eines philosophischen Rahmens. So legt er unter Bezug auf Combès und Karl Jaspers auseinander, warum der Begriff der Freiheit nicht – so hatte es hinsichtlich des klassischen arabischen Wortgebrauchs der an der altarabischen Gegenüberstellung von „Freien“ und „Sklaven“ orientierte Rosenthal behauptet – bereits im negativen Sinne durch die Abwesenheit von Knechtschaft (*‘ubūdīya*) definiert sei. Mit der Freiheit des Menschen sei vielmehr gemeint, daß er sich darum bemühe, alle Hindernisse und Beschränkungen, die ihm im Wege stünden, zu beseitigen und in Handlungsmöglichkeiten zu verwandeln. Freiheit sei die fundamentale Fähigkeit des Menschen, seine Taten zu wählen und allen äußeren Einflüssen zum Trotz selbstgesetzte Ziele zu verfolgen. Es gehe bei dem Begriff also nicht um die umfassende, bedingungslose Freiheit von beschränkenden Faktoren, sondern um eine Freiheit der Tat, wie sie im Gedanken des *iḥtiyār* auf unübersehbare Weise enthalten sei.¹⁵ In diesem Kontext habe Ruyer von einer Freiheit gesprochen, die einem bestimmten Grundsatz gehorche, und sie von der absoluten, unkontrollierten Freiheit abgesetzt. Freiheit bestehe für ihn nicht von äußeren Einflüssen, sondern gegenüber einem Ziel.¹⁶ Aus den genannten Gründen nennt Duğaim den heutigen, westlich inspirierten Freiheitsbegriff (wie ‘Amāra) die moderne Entsprechung (*al-badīl al-mu‘āṣir*) zur mu‘tazilitischen Theorie des *iḥtiyār*.¹⁷

Duğaims Versuch, im mu‘tazilitischen Denken ein der modernen Wertephilosophie französischer Prägung ähnelndes Menschenbild

¹⁵ Ebd., S. 70. Im Original lautet die hier nur grob zusammengefaßte Passage: *al-hurriya laisat taḥḍidan salbiyan yakmunu fī rtifā‘ al-mawānī wa-l-‘awā‘iq wa-ḥālāt al-lā-taqayyud, wa-hiya laisat ḡawāzan, wa-laisat naḡātan min aḥwāl al-qasr, bal hiya fī lun nāḡī‘ un yaḡma‘u hādihī l-ḥudūd wa-yaḡ aluhā ḍimna maṣrū ihī l-mawḍū‘ī ḥaiṭu yaṭraḥuhā ḡāniban wa-yuḥawwiluhā ilā imkānātīn ḥaqīqiyātīn tusāhimu fī fī l al-hurriya. fa-l-hurriya laisat ḥaṣīlata tawāzunin baina mu‘ṭayātīn tatawāḥḥā ibṭāl ta‘ūrihā, bal hiya l-quḍra al-asāsiya wa-l-ḡidriya ‘alā ibṭālī kullī ta‘īr. innahā laisat iḥtiyāran faqaṭ bal inna l-iḥtiyār huwa zāhiratun min zawāhir al-hurriya. innahā waḍ‘u fā‘ ilin ‘alā ḡawāzin iḥtiyārīyin, ai taḡiqun ‘amalīyun li-maṣrū‘in aḥadnāh, wa-hiya bi-dālika taḡ‘alu l-iḥtiyāra mumkinan. hādā l-mafhūm li-l-hurriya lā yufḍī ilā nau‘in min al-hurriya al-muṭlaqa, bal ilā nau‘in min al-hurriya al-ḡidriya al-muta‘alliqā bi-l-fā‘il. Zu ‘Amāras Urteil über Rosenthal vgl. oben, S. 325.*

¹⁶ Ebd., S. 72.

¹⁷ Ebd., S. 48. Vgl. oben, S. 327.

zu entdecken, in dem die Freiheit und die moralische Autonomie des Menschen im Mittelpunkt stehen, ruft an mindestens zwei Stellen Verwunderung hervor: Erstens ging die Mu'tazila, wie von Amīn zutreffend erkannt, von einem zwar über die Vernunft wahrnehmbaren, aber zugleich außerhalb des Menschen feststehenden Wertesystem aus. Die Mu'tazila maß dem Menschen also keine Rolle bei der Hervorbringung der Werte bei. Zweitens standen die mu'tazilitischen Annahmen über den Menschen, die Duḡaim als Kern der mu'tazilitischen Lehre verstanden sehen will, in einer weit zentraleren Beziehung zur Gottesfrage, als das bei den französischen Wertephilosophen der Fall ist. An beiden Stellen bietet Duḡaim Lösungen an, die aus den mu'tazilitischen Ideen und Begrifflichkeiten schöpfen, über sie aber zugleich deutlich hinausgehen. Das Problem der Hervorbringung der Werte betreffend legt Duḡaim besonderes Gewicht auf die Bedeutung von Wissen und Erkenntnis beim Zustandekommen der Handlungen des Menschen. „Wissen ist zum Handeln da“ (*al-ʿilm li-l-ʿamal*), betont er mehrfach.¹⁸ Das Wissen des Menschen sei die Grundlage seiner Entscheidungsfindung, also seiner Bewertung (*taqḍīr*) der Umwelt und seiner aufgrund der Werturteile gefaßten Beschlüsse, bestimmte Handlungen auszuführen und bestimmte andere zu unterlassen. Wissen und Bewerten, Bewerten und Wollen, Wollen und Handeln, Handeln und Hervorbringen (*ih̄tirāʿ*), Hervorbringen und Erschaffen (*ḥalq*) sind Konzepte, die für Duḡaim im mu'tazilitischen Denken in einem engen und „dynamischen“ Zusammenhang stehen.¹⁹ Und anstatt von einem durch eigene Reflexion zu erkennenden bzw. in der göttlichen Offenbarung dargelegten, überzeitlichen Wertesystem, an das der Mensch sich zu halten habe, spricht der Autor von einer innerhalb der mu'tazilitischen Handlungs- und Wertetheorie auszumachenden Dialektik zwischen den objektiv feststehenden, überzeitlichen Werten Gut und Böse auf der einen Seite und den als Vorbedingung einer jeden Handlung vom Menschen zu treffenden Wertentscheidungen auf der anderen, durch die seine Handlungen einen „Wert an sich“ (*qadr bi-hadd dātihī*) darstellen würden.²⁰

Von der aktiven Rolle, die der Mensch kraft seiner Werturteile,

¹⁸ Ebd., S. 15, 55.

¹⁹ Ebd., S. 48-49, 149.

²⁰ Ebd., S. 46, 267, 271-73, 335.

seines freien Willens und seiner selbständigen Erschaffung der Taten (*ḥalq al-aḡāl*) innerhalb des mu‘tazilitischen Menschenbildes ausfülle, kommt Duḡaim zu dem zweiten Problem, der Frage nach der Stellung Gottes innerhalb der mu‘tazilitischen Theorie. Er unterscheidet hier, was die westliche Wertephilosophie betrifft, grundsätzlich zwischen einer sogenannten „nicht-gläubigen“ bzw. atheistischen und einer „gläubigen“ Richtung. Die erste werde vertreten beispielsweise von Scheler und Hartmann, aber auch Sartre, die zweite von einem Denker wie Kierkegaard.²¹ Natürlich ordnet Duḡaim die Mu‘tazila dem Lager der gläubigen Wertephilosophen zu. Zugleich betont er jedoch, daß Gott von der Mu‘tazila, nach Art dieses Lagers, stets in abstrakten Kategorien beschrieben worden sei: Für sie sei Gott der höchste, absolute, transzendente Wert (*al-qadr al-a‘lā* bzw. *al-muṭlaq* bzw. *al-munazzah*).²² Zudem weist Duḡaim darauf hin, daß man sich innerhalb dieser Art des Denkens der Gottesvorstellung stets „von der unmittelbaren Erfahrung des Menschen ausgehend“ genähert habe, wobei das höchste Wesen nie als etwas verstanden worden sei, das die menschliche Handlungsfähigkeit in irgendeiner Weise einschränke oder behindere. Bei den gläubigen Wertephilosophen, also auch bei der Mu‘tazila, ständen Gott und Mensch nicht zueinander in Konkurrenz, sondern seien durch den Wertebegriff aufs Engste miteinander verbunden. Die mit seiner Wertschöpfung einhergehende Wirkungsmacht (*al-fā‘iliyya al-qadrīya*) des Menschen, von der man in der französischen Wertephilosophie in der Tradition Ruyers ausgehe, bewirke hinsichtlich der menschlichen Lebensverhältnisse einen Prozeß des „schöpferischen Wachstums“ (*numūw ḥālīq*), in dem sich der mit einer „spirituellen und innovativen Effektivität“ (*fa‘ālīya rūḥīya taḡdīdīya*) ausgestattete, tätige Mensch dem obersten Wert, also Gott, anzunähern suche.²³

Die Annahme solch eines fundamentalen Zusammenhangs, ja eines Zusammenspiels von Gott und Mensch auf dem Gebiet der Hervorbringung der vom Menschen gelebten Realität ist für Duḡaim eine der herausragendsten Eigenschaften des mu‘tazilitischen Denkens. Um das zu verdeutlichen, stellt er eine Parallele her zwischen Gott als dem Schöpfer (*ḥālīq*) des Universums und dem Menschen

²¹ Ebd., S. 27-29; vgl. S. 9-10, 28-29, 329.

²² Der Begriff *munazzah*, der in Bezug auf Gott „frei von menschlichen Attributen“ meint, wird vom Autor als „transcendant“ wiedergegeben; ebd., S. 364-65.

²³ Ebd., S. 41-42.

als dem „Schöpfer seiner Taten“ (*ḥāliq af‘ālihī*), wie letzterer in der mu‘tazilitischen Handlungstheorie bezeichnet worden sei. Um das Verhältnis zwischen diesen beiden Schöpfertätigkeiten näher zu charakterisieren, spricht Duḡaim, was an den von Lavelle in die Debatte eingeführten Begriff der *participation* angelehnt sein dürfte, von einer Beziehung der Partnerschaft bzw. Teilhabe (*mušāraka*): Das Verhältnis von Gott und Mensch sei im Mu‘tazilismus keineswegs durch eine einseitige Form der Abhängigkeit geprägt, in der dem Menschen die Erfüllung der passiven Aufgabe abverlangt sei, die von Gott vorgeschriebenen bzw. vorherbestimmten Taten auszuführen. Es handle sich hier vielmehr um ein Verhältnis, das dem Menschen die Möglichkeit lasse, kraft seiner von ihm nicht nur gewählten, sondern auch erschaffenen Taten eine zentrale Rolle bei der Hervorbringung der eigenen Lebensumstände zu spielen und so aktiv am Schöpfungsakt teilzuhaben (die Rede ist von *ištirāk fā’il fī fī’l al-ḥalq*). Diese Teilhaberschaft erlaube es dem Menschen, seine spezielle Form des Daseins (*innīya*) zu verwirklichen, durch die er sich von den anderen, nicht mit der Gabe der Vernunft und der Wertschöpfung ausgestatteten Lebewesen unterscheide.²⁴

Mit seiner Beschreibung der Beziehung zwischen Gott und Mensch als einer Beziehung der Teilhabe am Schöpfungsakt steht Duḡaim innerhalb des modernen arabisch-islamischen Denkens vergleichsweise allein da. Sein Wunsch, die Stellung des Menschen im Universum gegenüber derjenigen Gottes aufzuwerten, wird zwar von zahlreichen seiner zeitgenössischen Denkerkollegen geteilt. Nur wenige haben dieses Ziel jedoch mit solch begrifflicher Radikalität verfolgt wie er. Würde sich Duḡaim auf die erwähnte Weise nicht in einem komplizierten philosophischen Fachbuch, sondern in einem öffentlichen Religionsgespräch äußern, müßte er für seine Verwischung der Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf womöglich scharfe Kritik einstecken. Das gilt besonders, als die Begriffe *mušāraka* und *ištirāk* (Teilhabe) etymologisch in engem Verhältnis zu dem der Beigesellung (*širk*) stehen, der im Islam den als eine der Ursünden des religiösen Menschen abgelehnten Polytheismus bezeichnet.²⁵ In

²⁴ Ebd., S. 208-10, 260-61, 272, 333. Zum Begriff *innīya* vgl. oben, S. 427, Fn. 12.

²⁵ Eine Parallele, die eine Beeinflussung anzeigen könnte, ergibt sich aber zu Iqbāl, der auf ähnliche Art das Mitschöpfertum des Menschen betont; siehe sein *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1944, S. 72, 95-111. Iqbāl’s Gedanke wurde von dem libanesischen Politikwissenschaftler Ḥasan Ṣa‘b aufgegriffen; siehe sein *Islām*

ihrer theologischen Eigenständigkeit bemerkenswert ist auch die Art, auf die Duḡaim das im Islam zentrale anthropologische Konzept der „Verpflichtung“ (*taklīf*) ausdeutet. Sie, die konservative Muslime in der Regel als einen einseitig von Gott her geltend gemachten Gehorsamsanspruch gegenüber dem Menschen begreifen, wird von Duḡaim unter Bezug auf mu‘tazilitische Ideen als ein vom Menschen freiwillig akzeptierter, ja im Grunde selbstgesetzter Auftrag charakterisiert, für den Gott nicht notwendig ist, ja dem er anscheinend sogar im Wege steht: Infolge der Freiheit des Menschen, seine Taten zu wählen, gestalte sich diese Verpflichtung als eine moralische Selbstbindung aus der Tiefe des zu eigenen Werturteilen fähigen Menschen heraus, das heißt als eine Art froher Gehorsam und gerade nicht als blindes Unterworfensein unter äußere Forderungen, seien diese nun physikalischer oder göttlicher Natur.²⁶ Das Resultat eines solchen, von Duḡaim als optimistisch bezeichneten Menschenbildes sei ein Zustand des Seelenfriedens (*iṭmi‘nān*) und der Gelassenheit (*irtiyāh*), der die charakteristische Unruhe oder Angst (*qalaq*) des Menschen – ein seit Kierkegaard zentraler Begriff des Existentialismus – beende. Der Mensch erlange so die Gewißheit, unter der Aufsicht eines guten, gerechten Gottes zu stehen, die Verantwortung über sein Schicksal aber selbst in der Hand zu haben, also Herr seiner Taten (*rabb af‘ālīhī*) zu sein.²⁷ Die Wiederbelebung dieser „humanistischen Denkweise“ (*al-‘aqlānīya al-insānīya*) der Mu‘tazila legt Duḡaim seinem Leser aus den genannten Gründen mit Nachdruck ans Herz.²⁸

al-hurriya lā islām al-‘ubūdiyya, Beirut (*Dār al-‘ilm li-l-malāyīn*) 1974, S. 79.

²⁶ Duḡaim 1985, S. 331-32. Da auch dieser Gedanke hier stark verkürzt wiedergegeben ist, hier der Wortlaut im Original: *tan‘akisū hādihī l-hurriya [hurriyat al-iḥtiyār] iṭmi‘nān nafsīyan yu‘addī ilā tamalluk al-kā’in al-baṣarī zimām nafsīhī wa-t-ta’kīd ‘alā dātīhī min ḥilāl hādihī l-hurriya, fa-bi-hā yataḥarraru ilā haddīn mā min kull al-quyūd al-ḥarīḡīya ilāhīyatan kānat au ṭabī‘īya, wa-yaḡ alu min dātīhī aṣlan li-‘ilmihā wa-‘amalīhā. fa-huwa yuqarriru mā yahkumu bihī ‘aqluhū wa-yuqaddiru mā tuḥaṣṣisuhū irādatuhū. wa-l-ḥalq al-irādī al-munaffīd li-ḥukm al-‘aql huwa fī l-al-hurriya allaḏī yumayyizu l-insān al-mukallaf ‘an ḡairihī min al-kā’ināt. hādihī l-hurriya laisat ‘afwīyatan nātiḡatan ‘an aṣ-ṣahawāt wa-l-maladdāt, bal hiya hurriyat al-fikr wa-l-‘amal. wa-‘alā asāsīhā yartakīzu maṣṭūm al-wāḡib wa-yuṣbiḥu l-iltizām al-ḥuluqī nābī ‘an min ad-dāt al-muqaddir. innahū tātun bi-mā ta’ nūhī t-tā ‘a min al-inbisāt wa-l-inṣirāḥ wa-laisa ḥuḏū ‘an a mā li-mustalzīmātīn ḥarīḡīya. (...) innahū amrun nābī ‘un min a māq ad-dāt, min at-taqdīr al-insānī, min fī l-al-hurriya allaḏī yaqtaḏihī l-‘adl al-ilāhī. Und weiter unten (S. 338): *at-taklīf ‘indahum [ai al-mu‘tazila] huwa taklīfun ‘aqlīyun qabla an takūna samā‘īyan.**

²⁷ Ebd., S. 332.

²⁸ Ebd., S. 336-38.

c) *Die Mu‘tazila als Vorreiterin eines freien und wertschöpferischen Denkens im Islam laut ‘Ādil al-‘Awwā*

In ihrer logischen Grundstruktur ähnelt Duġaïms Arbeit einer Schrift des syrischen Philosophieprofessors ‘Ādil al-‘Awwā, dem zweiten der erwähnten Kenner des europäischen wertephilosophischen Denkens in der arabischen Welt. Der Autor, der bis zu seiner Emeritierung im Jahre 2000 an der Universität Damaskus tätig war, beschäftigte sich ausführlich mit der Vorstellungswelt der *ihwān aš-šafā’*, gab Texte von al-Ġazālī heraus und übersetzte ein Buch des in Frankreich lehrenden Professors für islamische Kulturgeschichte Mohamed Arkoun.²⁹ Zu den Fragen der Wertephilosophie hat er sich schon früh im Rahmen eigener Arbeiten geäußert; außerdem übersetzte er eine Reihe von Schriften der von Duġaïm wiederholt zitierten Wertetheoretiker Combès und Ruyer.³⁰ Den Begriff *valeur* gibt er dabei nicht wie jener mit *qadr*, sondern mit dem in diesem Kontext vertrauteren Terminus *qīma* wieder.³¹ 1987 veröffentlichte al-‘Awwā „Die Mu‘tazila und das freie Denken“, ein Werk, in das wir weiter oben im Zusammenhang mit der Frage nach der Natur eventueller mu‘tazilitischer Einflüsse auf die moderne arabisch-islamische Kultur schon einen Blick geworfen haben.³² Wie von Duġaïm wird der Mu‘tazilismus auch hier mit westlich-philosophischen Traditionen jüngeren Datums verglichen, um Parallelen, ja Übereinstimmungen zwischen beiden aufzuzeigen und den einen als Vorläufer der anderen zu erweisen. Anders als bei Duġaïm geht es dabei aber nicht in erster Linie um das Verhältnis zwischen den ontologischen Definitionen des Menschen bei der Mu‘tazila und den Wertephilosophen aus Frankreich. Der Mu‘tazilismus wird von al-‘Awwā vielmehr zum

²⁹ ‘Ādil al-‘Awwā: *L’esprit critique des „Frères de la pureté“: encyclopédistes arabes du IVe/Xe siècle*, Beirut 1948; ders.: *Ismā‘īlī Selections from the 4th, 6th, 7th and 10th Hijra Centuries*, Damaskus 1958; ders.: *Ḥaqīqat ihwān aš-šafā’*, Damaskus (*al-Aḥālī*) 1993; Mohamed Arkoun: *La pensée arabe*, Paris 1975, übers. von al-‘Awwā als *al-Fikr al-‘arabī*, Beirut (*Manšūrāt ‘Uwaidāt*) 1983.

³⁰ ‘Ādil al-‘Awwā: *al-Qīma al-aḥlāqīya*, Damaskus (*Manšūrāt ġāmi‘at Dimašq*) ²1965; ders.: *Min aš-šaraf ilā l-karāma*, Damaskus 1973. Die von al-‘Awwā übersetzten und oben in Fn. 6 und 7 genannten Werke sind: Combès: *Valeur et liberté*, übers. als *al-Qīma wa-l-ḥurrīya*, Damaskus (*Dār al-fikr*) 1975; Ruyer: *Le monde des valeurs*, übers. als *Ālam al-qīyam*, Damaskus 1969; ders.: *Philosophie de la valeur*, übers. als *Falsafat al-qīyam*, Damaskus (*Manšūrāt ġāmi‘at Dimašq*) 1965.

³¹ Vgl. dazu Duġaïms Kritik; Duġaïm 1985, S. 36-37.

³² Siehe oben, S. 62-64.

sogenannten „freien Denken“ – ein weiterer aus dem Französischen übernommener Begriff – in Europa in Beziehung gesetzt.

Dennoch spielt der Wertebegriff auch hier keine unbedeutende Rolle. In der Definition, die al-‘Awwā gleich zu Beginn seiner Arbeit vom „freien Denken“ gibt und auf die er im Laufe seiner Ausführungen wiederholt zurückkommt, taucht der Begriff an prominenter Stelle auf. Dabei ist unschwer zu erkennen, daß sich der Autor dem französischen Verständnis der Werte als Produkt des menschlichen Geistes anschließt. Freies Denken ist für al-‘Awwā diejenige Tätigkeit, in der der Mensch „seine Wahrheiten, an die er glaubt, kreiert, und seine Werte, zu denen er sich bekennt und deren Leitung er folgt, hervorbringt“.³³ Was damit gemeint ist und wie sich diese Denkweise in der Menschheitsentwicklung herausgebildet habe, zeigt der Autor in einem längeren Überblick über die europäische Geistesgeschichte: Angefangen bei den alten Griechen und Römern, über die Kirchenväter und die Denker des Mittelalters bis hin zu denen der Renaissance und der Reformation werden hier die Auseinandersetzungen nachgezeichnet, in denen die Wurzeln des „freien Denkens“ zu finden seien, das in der Aufklärung des 18. Jhs. durch die Tätigkeit von *libre penseurs* wie Rousseau, Montesquieu, Voltaire und Diderot im engeren Sinne hervorgetreten und sich seiner selbst bewußt geworden sei. Diese Entwicklungslinie zieht al-‘Awwā durch bis zur Entstehung der modernen Menschenrechtsidee und ihrer Konkretisierung in unterschiedlichen Dokumenten, zuvorderst in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948. Durch die gesamte Darstellung zieht sich dabei als roter Faden die Frage, gegen welche Widerstände sich das freie Denken in Europa habe durchsetzen müssen. Und als den wichtigsten Hemmschuh beschreibt der Autor dabei, neben dem autoritären Staat, die Macht nicht nur der christlichen Kirchen, vor allem des Vatikans, sondern religiöser Vorstellungen überhaupt. Das europäische „freie Denken“, wie al-‘Awwā es darstellt, ist der ständige Gegenspieler des „religiösen Denkens“, welches unfrei (*ğair ĥurr*) sei und sich aus jenseitigen bzw. übersinnlichen (*ğaibī*) Quellen speise, also nicht auf der Vernunft beruhe. Konzepte wie Meinungs-, Gewissens-, Reli-

³³ ‘Awwā 1987, S. 5: *al-fikr al-ħurr (...) huwa an yubdi‘a l-insān ḥaqā’iqahū llatī yu’minu bihā, wa-yabtakira qiyamahū llatī yuqirruhā wa-yattabi‘a hudāhā.*

gions- und Pressefreiheit, an denen es al-‘Awwā gelegen ist, hätten sich in Europa nur gegen den erbitterten Widerstand des religiösen Denkens durchsetzen können.³⁴

Im Anschluß an diese Darstellung des Idealbilds eines wahrhaft freien Denkens wendet al-‘Awwā sich ausführlich Geschichte und Denken der Mu‘tazila zu, deren Ideen er wiederholt mit denen der freien Denker in Europa vergleicht. Die Mu‘taziliten sind ihm dabei die Vertreter eines freien Denkens im Islam. Obwohl ihre Leistungen auf diesem Gebiet nicht ganz so weit gegangen seien wie die ihrer europäischen Kollegen und obwohl ihre Ideen nicht derart bahnbrechende Entwicklungen zur Folge gehabt hätten wie die der freien Denker in Europa, bedeuteten ihre Aktivitäten doch einen entscheidenden Schritt in diese Richtung. Bei diesem Urteil kann al-‘Awwā die Tatsache, daß es sich beim Mu‘tazilismus um eine Form des religiösen Denkens handelt, das seinem früheren Überblick zufolge ja zur Unfreiheit tendiert, freilich nicht leugnen. Und so unterscheidet er fein zwischen der „Freiheit des Denkens“ (*ḥurrīyat at-taḥkīr*), das er bei den Vertretern der Mu‘tazila als gegeben ansieht, und dem eigentlichen „freien Denken“ (*al-fikr al-ḥurr*), das sich aus dieser Freiheit des Denkens bei ihnen habe entwickeln können und sollen: Der Mu‘tazilismus war seinem Urteil zufolge „eine theologische Aktivität, die danach strebt, die Religion durch die Befreiung der menschlichen Vernunft von äußerer Autorität zu verteidigen und der Vernunft Raum zu geben, um die Freiheit des Denkens im Islam in ein so freies Denken wie möglich zu verwandeln“.³⁵ Hervorgegangen aus dem bekannten Vermittlungsversuch zwischen zwei hier als „extremistisch“ bezeichneten Gruppierungen des Islam – Ḥārīgīya und Murġī’a – habe der Mu‘tazilismus sich im Laufe der Zeit in eine Schule verwandelt, deren Vertreter an der „langen und viele Jahrhunderte dauernden Schlacht“ um das freie Denken im Islam teilgenommen und dabei bald Siege errungen, bald Niederlagen erlitten hätten. In diesem Kampf sei die Mu‘tazila auf dem Weg der Befreiung (*darb at-taḥrīr*) des arabisch-islamischen Geistes vorangeschritten, wobei sie stets „die rein rationale, das heißt huma-

³⁴ Ebd., S. 5-20.

³⁵ Ebd., S. 65: *al-ṭiḏāl, fī raʾyinā, naṣāḥun kalāmīyun yatawaffū d-dīfā ‘an ad-dīn bi-taḥrīr al-‘aql al-īnsānī min as-sultān al-ḥārīgī, wa-ifsāḥ al-maḡāl amāmahū li-yuḥawwila ḥurriyat at-taḥkīr fī l-islām ilā fikrīn ḡuhd al-mustaḥā.*

nistische Seite innerhalb des theologischen Denkens“ gefördert habe. Al-‘Awwā beschreibt die Schule als „eine wachsende theologische Bewegung (*ḥaraka kalāmīya nāmīya*), die danach strebte, die Freiheit des Denkens im Islam in ein freies menschliches Denken umzuwandeln, und daran arbeitete, das dem Menschen eigene Recht zu verankern, seine Meinungen hervorzubringen und bewußt Verantwortung für seine Taten und Handlungen zu übernehmen“. Beweis dafür sei, daß die Mu‘tazila dem Menschen die Gotteserkenntnis, die für sie Ursprung allen menschlichen Wissens und aller weiteren Erkenntnisse gewesen sei, als erste Pflicht abverlangt hätten.³⁶

Die Ideen und Konzepte, mit denen al-‘Awwā die „Freiheit des Denkens“ bei der Mu‘tazila illustriert, sind in dieser Arbeit so oft genannt worden, daß sie nicht noch einmal wiederholt werden müssen. Die Art, auf die der Autor sie ausdeutet, und die Ziele, die er dabei verfolgt, weisen im Prinzip in dieselbe Richtung wie bei Duḡaim, obschon al-‘Awwā das mu‘tazilitische Denken weit weniger als jener mit eigenen philosophischen Begrifflichkeiten überzieht. So geht es auch ihm um den rationalen Geist der Mu‘tazila, ihre Begründung eines kritischen und wissenschaftlichen Denkens, ihre Betonung der Handlungsfähigkeit und Verantwortlichkeit des Menschen sowie um das Verhältnis von göttlichem und menschlichem Willen, die in ihren jeweiligen Bereichen autonom seien. Und auch ihm geht es, unter Bezug auf mu‘tazilitische Vorstellungen, um eine auf arabisch-islamischen Begrifflichkeiten fußende Begründung anthropologischer Konzepte wie Kreativität (*ḥalq, ibtikār, ibdāʿ*) hinsichtlich Taten und Werten, Menschenwürde (*karāmat al-insān*) sowie die Möglichkeit des Einzelnen zu Kritik an Religion und Gesellschaft.³⁷ Der „kritische und mutige Geist“, den die Schule bei der Verteidigung dieser Konzepte gegenüber den konservativen Kräften des Islam bewiesen habe, wird von al-‘Awwā mehrfach hervorgehoben. Und wegen der Vorreiterrolle der Mu‘tazila auf diesem Gebiet vertritt er die These, daß sie auf einer imaginären Skala zur Feststellung des Fortschritts, den Übergang „von der Freiheit des Denkens hin zu einem freien Denken“ in der arabisch-islamischen Kultur betreffend, ganz oben anzusiedeln sei.³⁸

³⁶ Ebd., S. 65-66.

³⁷ Ebd., S. 104-5.

³⁸ Ebd., S. 339.

Der Einfluß, den die Mu‘tazila auf das arabisch-islamische Geistesleben hinterließ, wird von al-‘Awwā außerordentlich hoch eingeschätzt und gesondert beschrieben: Sunniten, Schiiten, jüdische Theologen, Philosophen, die *ihwān as-ṣafā’*, Sprachwissenschaftler und Dichter hätten gleichermaßen vom rationalen und kritischen Geist der Schule profitiert.³⁹ Der Anteil, den diese „religiösen Denker“ an der Blüte der arabisch-islamischen Kultur und am „Entfachen der Schlacht um das freie Denken“ in ihr gehabt hätten, sei enorm gewesen und habe bei weitem nicht nur die religiösen Aspekte dieser Kultur betroffen. Alle wichtigen Bereiche, von den Verhaltensnormen (*as-sulūk wa-l-‘amal*) über das soziale Leben bis hin zu Politik und Kunst, seien von den Prinzipien der Mu‘tazila geprägt worden. Verglichen mit dem Beitrag der europäischen freien Denker zur Herausbildung der modernen westlichen Kultur sei der Beitrag der Schule aber doch begrenzt geblieben. Die Tatsache, daß die Mu‘tazila den Schritt zu einem rundum freien Denken im modernen Sinne am Ende nicht vollzogen habe, führt al-‘Awwā nicht etwa auf einen grundsätzlichen Mangel auf Seiten der Schule, sondern auf „die Umstände der Zeit, der Umwelt und der Traditionen“ zurück. Hierdurch habe sich der Mu‘tazilismus nicht in einen klaren Aufruf verwandeln können, „dem menschlichen Denken freie Bahn zu geben, um seine Wahrheiten zu kreieren und seine Werte hervorzubringen“. Diese Umstände seien auch dafür verantwortlich, daß eine neutrale Haltung gegenüber der Religion wie im modernen Säkularismus sowie „wissenschaftliche“ Überzeugungssysteme wie Sozialismus und Kommunismus in der arabisch-islamischen Welt nicht hätten entstehen können.⁴⁰ Als Möglichkeit, so darf man verstehen, seien diese Entwicklungen im mu‘tazilitischen Denken aber durchaus angelegt.

³⁹ Ebd., S. 352-77.

⁴⁰ Ebd., S. 6.

6. *Moderne arabische Intellektuelle und ihr Verhältnis zur miḥna*

- a) *Das vorherrschende Bild: die von der Mu'tazila aus Glaubensgründen initiierte miḥna als Sinnbild für die Diktatur der Intelligenz*

In den vorangegangenen fünf Abschnitten, die vor allem moderne arabische Urteile über das mu'tazilitische Denken zum Thema hatten, wurden wiederholt auch Fragen angesprochen, die weniger mit der Beurteilung mu'tazilitischer Ideen als mit dem generellen Bild zu tun haben, das man sich von der Schule macht. Dies entsteht zum Teil aus dem Versuch der Einordnung der Mu'tazila in die arabisch-islamische Kulturgeschichte und zum Teil aus der Beurteilung der Rolle, die die Schule in bestimmten historischen Situationen gespielt hat. Meist erscheint die Mu'tazila hier als frühe Verteidigerin des Islam. Darüber hinaus treten ihre Vertreter auf als in politischen Konflikten kompromißbereite Realisten, liberale Kulturschaffende, Philosophen des Islam, Wegbereiter eines indigenen Materialismus, progressive Revolutionäre, Vordenker eines historisch-kritischen Umgangs mit dem Koran oder Vertreter naturwissenschaftlicher Denkweisen. Diesen positiv gemeinten Charakterisierungen steht ein Urteil gegenüber, das tief im arabisch-islamischen Bewußtsein verankert ist und vor allem mit dem mu'tazilitischen Beitrag zur *miḥna* zu tun hat. Gemeint ist das selbst unter ihren Fürsprechern verbreitete Image der Schule als unversöhnliche Dogmatiker, die von der Richtigkeit ihrer rationalistischen Theologie derart überzeugt waren, daß sie es als notwendig ansahen, sie den Muslimen mit Gewalt aufzuerlegen. Das mit der *miḥna* zusammenhängende Bild der Schule, sein Bezug zu Problemen der arabisch-islamischen Moderne und einige einschneidende jüngere Veränderungen an ihm sind Thema des letzten Abschnitts dieses Kapitels.¹

Die abschreckende Wirkung der Erinnerung an die *miḥna* und die mu'tazilitische Rolle in ihr kann kaum hoch genug eingeschätzt werden. Obwohl in der arabischen Welt längst nicht jeder Gebildete die fünf *uṣūl* der Mu'tazila kennt, ist man sich dort auf sehr lebendige Weise der Tatsache bewußt, daß die Durchsetzung der Theorie der Erschaffenheit des Koran unter al-Ma'mūn und seinen Nachfolgern al-Mu'taṣim und al-Wāṭiq auf einen wie auch immer gearteten

¹ Zur *miḥna* siehe oben, S. 128-30; für eine frühere Auseinandersetzung mit dem Thema: Verf. 2001.

mu'tazilitischen Einfluß zurückging. Ein in diesem Zusammenhang oft gehörtes Urteil geht dahin, daß die mu'tazilitische Lehre des *ḥalq al-qur'ān* damals zum „offiziellen Dogma“ des 'abbāsiden Staates erhoben wurde. Daraus wird in einiger Verkürzung dann nicht selten die Annahme, daß besagte Kalifen die Mu'tazila zur „offiziellen Schule“ des Staates gemacht hätten, sie also selbst Mu'taziliten gewesen seien und per Dekret die von ihnen vertretene Theologie hätten durchsetzen wollen. All das wird in der Regel, besonders bei oberflächlichem oder der Schule negativ gesonnenem Herangehen,² damit erklärt, daß es dieser gelungen sei, ihre guten Beziehungen zum Hofe in direkte geistige und politische Einflußnahme zu verwandeln. Die *miḥna* erscheint im dominanten arabisch-islamischen Geschichtsbild also als Resultat einer Symbiose, in der die Mu'taziliten die Rolle der theoretischen Vordenker und die 'Abbāsiden die der willigen Vollstrecker einnahmen.

Darüber, daß die mu'tazilitisch-'abbāsiden Maßnahmen, die auf die Unterdrückung des konservativen Lagers und besonders der Hanbaliten hinausliefen, wegen der in ihnen zu Tage tretenden Intoleranz zu verurteilen sind, sind sich moderne arabische Intellektuelle so gut wie einig. Dennoch gibt es verschiedene Arten, der *miḥna* einen Platz bei der Gesamtbeurteilung der Mu'tazila zukommen zu lassen. Stellen Fürsprecher der Schule die Ereignisse oft als bedauerlichen Irrtum dar, der den Wert des Mu'tazilismus nicht entscheidend schmälert, nennen konservative Kritiker der Schule die *miḥna* oft als Beweis für die mu'tazilitische Feindschaft gegenüber der von ihnen selbst vertretenen Auslegung des Islam. Die Ungerechtigkeiten der *miḥna* kommen ihnen dabei als Argument gelegen, um zu bekräftigen, daß es nicht lohnt, sich auf mu'tazilitische Ideen überhaupt einzulassen. Die Theorie der Erschaffenheit des Koran und mit ihr viele andere von der Schule vertretene Anschauungen haben es im modernen Kontext also nicht nur deshalb schwer, weil sie konservativen Glaubenssätzen widersprechen, sondern weil sie sich unter Hinweis auf die Verstrickung der Mu'tazila in die Ereignisse der *miḥna* auch besonders gut delegitimieren lassen.

Unabhängig von den theologischen Inhalten, um die damals gestritten wurde, rührt die Erinnerung an die *miḥna* an zwei wunde

² Ein Beispiel für letztere ist Dūmī 1961, eine moderne Heldenbiographie des bekanntesten Opfers der *miḥna*, Aḥmad Ibn Ḥanbal.

Punkte im arabisch-islamischen Bewußtsein, die gerade im modernen Kontext von großer Bedeutung sind: die Angst vor Spaltung und vor Fremdherrschaft. Erstens gilt die *miḥna* als herausragendes Beispiel einer *fitna* in der muslimischen Gemeinschaft, ein Begriff, mit dem unter anderem bürgerkriegsartige Situationen bezeichnet werden, in denen Muslime, so die wörtliche Bedeutung, der „Versuchung“ erliegen, sich gegen andere Muslime zu stellen, und so die Einheit der Umma aufs Spiel setzen. Das Provozieren von *fitna* ist eine Verhaltensweise, vor der nicht nur Koran und Sunna regelmäßig warnen. An den Begriff knüpft sich auch eines der ältesten muslimischen Traumata: das der *fitna al-kubrā*, des sogenannten „ersten Bürgerkriegs“ des Islam von der Ermordung des dritten Kalifen ‘Utmān bis zur Machtübernahme der Umayyaden und dem Tod al-Ḥusains in der Schlacht von Kerbala, Ereignisse, aus denen die Hauptschismen des Islam resultieren. Zweitens gilt die *miḥna* als eine Zeit, in der eine Gruppe muslimischer Denker, von denen es heißt, daß sie griechischen Ideen den Vorzug gegenüber dem Islam der Traditionarier gaben, den Staat dazu benutzten, um ihren Anschauungen Nachdruck zu verleihen. Die aus dem Bündnis zwischen Mu‘tazila und ‘Abbāsiden hervorgegangene Diktatur der Vernunft (*‘aql*) – im islamischen Denken ja der Gegenbegriff zu Tradition (*naql*) – steht in dem Ruf, die führenden Vertreter des populären Religionsverständnisses aus rein dogmatischem Interesse heraus verfolgt und dabei selbst Leitfiguren des Islam wie den Begründer der ḥanbalitischen Rechtsschule, Aḥmad Ibn Ḥanbal, nicht verschont zu haben.

Beispiele für eine kritische Beurteilung des mu‘tazilitischen Verhaltens während der *miḥna* wurden in dieser Arbeit wiederholt genannt: ‘Abduh hatte im ausgehenden 19. Jh. geäußert, die Schule habe im Zuge der *miḥna*, die er im gleichen Atemzug als *fitna* bezeichnete, „die Grenzen der Religion im Namen der Religion überschritten“.³ Amīn versuchte in seiner Trilogie aus den 30er Jahren zwar, das Verhalten der Mu‘tazila zu rechtfertigen. Er kam darüber aber zu dem Schluß, daß die in der *miḥna* angewandte und nicht zuletzt von der Schule

³ ‘Abduh: *A‘māl*, Bd. 3, S. 380. Vgl. oben, S. 118. Man mag sich fragen, ob hier eine vorsichtige Verteidigung der Mu‘tazila intendiert ist, da diese „im Namen der Religion“, also für einen guten Zweck gehandelt habe, oder ob es um die Aussage geht, daß die Mu‘tazila „im Namen der Religion“ gegen die Religion gehandelt, diese also mißbraucht habe. Der Kontext des Zitats spricht für letzteres. Vgl. Verf. 2002, S. 240.

ausgehende Gewalt einem fatalen Denkfehler entsprungen sei, der den Niedergang des Mu‘tazilismus beschleunigt und den Muslimen schweren Schaden zugefügt habe. Abū Zaid spricht noch Ende des 20. Jhs., von Amīn auf unübersehbare Weise beeinflusst, von der „unnachgiebigen Geistesaristokratie der Mu‘taziliten“, die diese in der ersten Hälfte des 3./9. Jhs. gemeinsam mit den ‘Abbāsiden errichtet hätten.⁴ Zusätzlich zu diesen Beurteilungen sei eine weitere arabische Beschreibung der *miḥna* vorgestellt, die wegen der Klischeehaftigkeit ihrer Schilderungen und der Schärfe ihrer Wortwahl auffällt. Sie stammt von dem erwähnten syrisch-christlichen Pater Suhail Qāšā (geb. 1942).⁵ Sein wohl in den 80er Jahren verfaßtes, aber erst 1997 erschienenes Buch „Eine neue Sichtweise auf die Mu‘tazila“ ist eine populär geschriebene, aus den gängigen Quellen sowie einer Reihe bekannter Werke der arabischen Sekundärliteratur schöpfende, in ihren Urteilen schwankende, der Schule aber doch freundlich gesonnene Schilderung von Aufstieg und Niedergang derselben, gefolgt von einer Übersicht über die wichtigsten mu‘tazilitischen Ideen und Gruppen.⁶

Zu den von Qāšā aufbereiteten Aussagen zur Mu‘tazila gehört auch das von ihm entworfene Bild der *miḥna*. So zeichnet er die Vertreter der Schule in kräftigen Farben als eine Gruppe machtbesessener Intellektueller, die sich in höchste Regierungskreise einschlichen, um mittels der von ihnen gefügig gemachten ‘Abbāsiden den Muslimen ihr elitäres Religionsverständnis aufzuzwingen. Da heißt es, daß die mu‘tazilitischen Erzieher des jungen al-Ma‘mūn diesem ihre Grundsätze eingepaukt und ihn davon überzeugt hätten, daß sie die offenkundige Wahrheit seien (*laqqanūhu mabādi’ahum wa-aqna’ūhu annahā l-ḥaqq al-mubīn*). Da ist die Rede davon, daß der zukünftige Kalif diese Prinzipien in sich aufgesogen habe und mit ihnen groß geworden sei (*tašarraba āra’ahum wa-šabba ‘alā mabādi’ihim*). Da ist zu lesen, daß diese Unterweisungen bei ihm zum Glauben an die

⁴ Abū Zaid 1999, S. 108. Vgl. oben, S. 415-16, Fn. 166.

⁵ Qāšā studierte Geschichte in Mosul und kehrte nach zusätzlichen Studien der Theologie im Libanon nicht in seine nordirakische Heimat zurück. 1994 wurde er Direktor der *iktirākīya al-kubrā* des Klosters *Dair aš-šurfa* in Dara‘ūn. Am in Ḥarīšā gelegenen Institut St. Paul für Philosophie und Theologie hat er zudem eine Professur für Islamwissenschaft (*islāmīyāt*) inne. Seine Veröffentlichungen beschäftigen sich vor allem mit der Kulturgeschichte des Irak und der dortigen Christen.

⁶ Zu dem Buch, dessen Vorwort von 1986 ist, vgl. oben, S. 192-93.

Grundsätze der Mu‘tazila und zum Beitritt zu ihrer Schule geführt hätten. Als Kalif habe er dann unter dem Einfluß der Mu‘tazila das Dogma der Erschaffenheit des Koran durchzusetzen versucht. Und ihnen zuliebe habe er in seinem Testament seinen Bruder und Nachfolger al-Mu‘taṣim angewiesen, die *miḥna* unter allen Umständen fortzusetzen, worauf dieser den Vertretern der Schule in der Tat die höchsten Staatsämter übertragen und sich in allen Regierungsangelegenheiten auf sie gestützt habe. Unter al-Wāṭiq, laut Qāṣā ebenfalls ein strammer Mu‘tazilit, habe die Schule dann den Gipfel ihrer Macht erreicht. Und so hätten ihre Vertreter, berauscht vom Sieg und geblendet von Machtgier, auch ihn zur Fortsetzung der *miḥna* antreiben können. Insgesamt habe die Schule den Staat damals nach eigenem Gutdünken für sich beansprucht, willkürlich über seine Ressourcen verfügt und die Menschen aus den letzten Winkeln des Reiches vor Gericht gezogen, um ihre Überzeugungen zu überprüfen und ihre Gewissensangelegenheiten zu diktieren.⁷

In Qāṣās Bericht fallen drei Namen prominenter Mu‘taziliten, die in keiner Schilderung der *miḥna* fehlen dürfen: Tūmāma Ibn Aṣras, als Hedonist verschriener Höfling und Vertrauter al-Ma‘mūns, Abū l-Hudāil, herausragender früher Systematiker der Schule und Teilnehmer an den von al-Ma‘mūn geschätzten Disputationen am Hofe, sowie Aḥmad Ibn Abī Du‘ād, von al-Mu‘taṣim auf den Rat seines Vorgängers hin eingesetzter Oberrichter und in dieser Funktion bis zum Ende der *miḥna* eine Art Großinquisitor im Namen der Erschaffenheit des Koran. Als Gegenspieler der Opposition gilt von ihnen vor allem Ibn Abī Du‘ād, dessen Beteiligung an der *miḥna* wegen seines politischen Amtes unübersehbar ist. Besonders gegen ihn richtete sich während der *miḥna* der Groll des ḥanbalitischen Lagers, und Schriften späterer ḥanbalitischer und anderer anti-mu‘tazilitischer Autoren sind voller negativer Charakterisierungen des Mannes und der Denkschule, in deren Dienst er angeblich stand. Diese Schriften haben einen tiefen Eindruck hinterlassen, der bis in die Gegenwart fortwirkt. Und so hat man sich, obwohl Ibn Abī Du‘ād als theologischer Denker nicht hervortrat, daran gewöhnt, die „mu‘tazilitische“ Ausrichtung des Oberrichters als Hauptantriebskraft

⁷ Qāṣā 1997, S. 64-68. Es heißt: *askarathum naṣwat az-zafar wa-a‘mathum ṣahwat as-saifara und yastabiddūna bi-d-daula kaifa yaṣā’ūn wa-yataṣarrafūna fī ḥairātihā kaifa yurīdūn, ya’ūna bi-n-nāsi min aṭraf al-bilād amāma maḥākimiḥim fa-yamtaḥinūhum fī ‘aqā’idihim wa-yataḥakkamūna fī damā’irihim*. Vgl. ebd., S. 79, 88.

für seine Verfolgung der Anhänger der Unerschaffenheit des Koran zu sehen. Dasselbe gilt für al-Ma'mūn, den Begründer der *miḥna*. Die traditionelle und bis heute am weitesten verbreitete Erklärung für seinen Schritt lautet, daß er aus mu'tazilitischer Überzeugung heraus handelte bzw. zumindest unter dem Einfluß von Mu'taziliten stand. Diese auf die theologische Seite des Konflikts abhebende Erklärung, wie sie in den klassischen Quellen zum Thema zu finden ist, wird von den meisten modernen arabischen Autoren im Prinzip akzeptiert. Doch auch westliche Islamkenner hingen ihr lange Zeit an und tun das zum Teil noch bis heute. Die *miḥna* gilt hier als eine im Kern mu'tazilitische Angelegenheit, woraus – gepaart mit der überholten, aber beharrlich fortlebenden Idee, daß die große Zeit der Mu'tazila die Zeit ihres Einflusses auf al-Ma'mūn und seine Nachfolger war und daß mit der Beendigung der *miḥna* durch al-Mutawakkil ein rascher Niedergang der Schule einsetzte⁸ – leicht das pauschale Urteil wird, daß die Schule die treibende Kraft hinter der *miḥna* war und als Ganze für die rücksichtslose Verfolgung der Ablehner der Idee der Erschaffenheit des Koran verantwortlich ist.

Ein Problem stellt dieses Geschichtsbild verständlicherweise vor allem für jene dar, die ein modernes Publikum dazu motivieren wollen, mu'tazilitische Sichtweisen nicht mehr reflexartig zurückzuweisen, sondern in ihnen Antworten auf zeitgenössische Fragen zu sehen. Da gilt es zunächst, eine großteils emotional begründete Abneigung gegen die Schule aus dem Weg zu räumen, um sich dann, frei von historischen Vorurteilen, über die eigentlichen Inhalte ihres Denkens verständigen zu können. Bislang haben wir zwei Arten kennengelernt, wie Fürsprecher der Schule mit diesem Problem umgehen: Die einen wenden sich ihm mit großer Offenheit zu und kritisieren bereitwillig das mu'tazilitische Verhalten während der *miḥna*; die anderen suchen die Schuld der Schule zu verschleiern und beschuldigen statt dessen die Ḥanbaliten und andere konservative Richtungen der nicht weniger rücksichtslosen Verfolgung der Mu'tazila. Beispiele für erstere Methode sind die liberalen Autoren Amīn und Abū Zaid, Beispiele für letztere die vor einem klaren ideologischen Hintergrund argumentierenden Murūwa und 'Amāra. Sie vermeiden es, explizit auf die unrühmlichen Ereignisse zu sprechen zu kommen, und heben statt dessen auf die nach dem Antritt al-Mutawakkils

⁸ Auch Qāṣā ist dieser Meinung; siehe z.B. ebd., S. 69.

beginnende Periode ab, dem man nachsagt, die *miḥna* aus Sympathie für Ḥanbaliten und Sunniten beendet zu haben. Der Auftrieb, den diese Kräfte durch den Stimmungsumschwung am Hofe erfuhren, und die nun einsetzenden, zum Teil ebenfalls gewalttätigen Maßnahmen gegen jene, die an der These der Erschaffenheit festhielten, werden dabei mitunter als „*miḥna* der Mu‘tazila“ bezeichnet.⁹ Der Begriff, der mit Blick auf die fraglichen Zusammenhänge die von den ‘Abbāsiden angeordnete „Befragung“ bzw. „Inquisition“ meint, wird dabei in seiner allgemeineren Bedeutung im Sinne von „Prüfung“, „Unglück“ und „Heimsuchung“ verwendet. Anstatt die für Außenstehende unschwer zu beantwortende Frage aufzuwerfen, welche dieser Methoden die größere intellektuelle Aufrichtigkeit reflektiert, sei festgehalten, daß beide, also Benennen und Aufarbeiten bzw. Verschweigen und Umdeuten, Ausdruck derselben Prämisse sind: Die Mu‘tazila hat in der *miḥna* eine Schuld auf sich geladen, die ihrer zeitgenössischen Anerkennung im Wege steht.

Der moderne arabische Umgang mit der *miḥna* ist nicht zuletzt geprägt von diesem Aspekt der Schuld. Wer sich positiv über die Mu‘tazila äußert, weiß, daß sich der bekannte Vorwurf von Dogmatismus, Machtstreben und Traditionsfeindlichkeit auch gegen ihn richten läßt: Wie kann man sich einer Schule anschließen, die an Verbrechen wie der *miḥna* beteiligt war, ja sie allem Anschein nach sogar initiierte? Wollen die modernen Befürworter der Mu‘tazila ähnliche Zwangsmaßnahmen einführen wie sie? Mit derartigen Nachfragen muß jede positive arabische Auseinandersetzung mit der Mu‘tazila rechnen und ihnen möglichst schon im Voraus begegnen. Amīn war es, der als erster eine umfassende Antwort auf diese Fragen vorlegte und damit für lange Zeit richtungsweisend blieb. Oben haben wir gesehen, wie er den historischen Fehler der Mu‘tazila darauf zurückführt, daß es ihr im aufrichtigen Glauben an die Richtigkeit und Nützlichkeit ihres Denkens darum gegangen sei, die islamische Welt in die „beste aller Welten“, also eine Welt von Vernunft, Freiheit, Fortschritt und Wissenschaftlichkeit zu verwandeln. Die Beeinflussung der Herrschenden im Sinne des *ʿitizāl* habe für die Schule einen Dienst am Islam dargestellt und der gute Zweck das Mittel der *miḥna* geheiligt. Ihren positiven Zielen und der Fortschrittlichkeit ihrer Ideen zum Trotz habe sich die Mu‘tazila hier aber im Irrtum befunden

⁹ Vgl. oben, S. 257, 321-22.

und sich auf verhängnisvolle Weise ins Unrecht gesetzt.

Amīns Verteidigung der Schule gleicht einer vorab betriebenen Selbstverteidigung. Wenn es zu den Eigenheiten der liberalen Intellektuellen, als die er die Mu'taziliten präsentiert, gehört, abweichende Meinungen und populäre Religiosität im Pakt mit der Staatsmacht auszumerzen, dann konnte das heißen, daß die modernen arabischen Liberalen, die zu der Zeit, als Amīn seine Darstellung verfaßte, nicht zuletzt in Ägypten eine wichtige Rolle im politischen und kulturellen Leben spielten, zu ähnlichen Mitteln zu greifen gedachten wie die von ihnen reklamierten Vorläufer. Dieser Verdacht war es, den es auszuräumen galt, und so verdeutlichte Amīn durch seinen Bericht, daß man im liberalen Lager die Lehre aus dem Desaster der *mihna* verinnerlicht hatte: Zwang ist der falsche Weg, um als fortschrittlich erachtete Ideen zu verbreiten, und hält man sie für noch so richtig. Dieser Botschaft an die konservativen Leser, denen Amīn die Furcht vor den Reformbestrebungen der Liberalen nehmen wollte, steht eine an die Liberalen gerichtete Botschaft gegenüber: Widersteht dem Impuls, euren Wissensvorsprung und eure Einflußmöglichkeiten zu verwenden, um der traditionell denkenden Bevölkerung moderne Denk- und Lebensweisen vorzuschreiben, sondern baut auf den Faktor Zeit und die allmähliche Überzeugung durch Bildung und Erfahrung! Das Beispiel der Mu'tazila zeigt, wohin Machtmißbrauch, überstürzte Reform, intellektuelle Vermessenheit und das Verfolgen von Partikulärinteressen führen.¹⁰

Neben der Schuld, auch das macht Amīns kritische Verteidigung der Mu'tazila deutlich, ist ein wichtiger Aspekt im modernen arabischen Umgang mit der *mihna* der der Identifikation. Zu Amīns Zeiten war es noch neu, inzwischen ist es nichts Ungewöhnliches mehr, wenn sich als liberal, aufgeklärt, progressiv oder säkularistisch verstehende Intellektuelle als Erben der Mu'tazila begreifen. Weil die Schule von vielen als geistige Avantgarde der klassischen islamischen Zivilisation betrachtet wird, sehen sich Vertreter der modernen Geisteselite – unabhängig davon, ob sie mu'tazilitische Ideen im einzelnen vertreten oder nicht – oft im soziologischen Sinne als in den Fußstapfen der Mu'tazila stehend. Diese Möglichkeit der Identifikation wird um so bereitwilliger aufgegriffen, je mehr man sich als Teil einer in der eigenen Kultur verwurzelten, also authen-

¹⁰ Vgl. Verf. 2001, S. 182-86.

tischen Elite begreifen möchte, denn die muslimischen Philosophen, die als Identifikationsobjekt ebenfalls zur Verfügung stehen, leiden unter dem Ruf, eine bloße „griechische Gesandtschaft in der islamischen Welt“ zu sein.¹¹ Da die Schule als eine Art Prototyp der arabisch-islamischen Intelligenz gilt, verwandeln sich Debatten über das muʿtazilitische Verhalten während der *miḥna* leicht in grundsätzliche Debatten über das Verhalten arabisch-islamischer Intellektueller in ähnlichen Situationen. Die *miḥna* lädt aus moderner arabischer Sicht besonders dazu ein, Fragen nach dem Verhältnis der gebildeten Elite (*ḥāṣṣa*) zur breiten Mehrheit des Volkes (*ʿāmma*) sowie nach dem Verhältnis dieser Elite zur Staatsmacht (*sulṭa*) zu stellen. Mit beiden Fragen hatten sich arabische Denker im 20. Jh. auf vielfältige Weise auseinanderzusetzen. Probleme wie der begrenzte Rückhalt in der Bevölkerung, die Konkurrenz durch populäre Vertreter des konservativen Islam sowie das durch Konfrontation, Unterdrückung, Mißtrauen und Ausnutzung geprägte Verhältnis zu den staatlichen Autoritäten wurden von ihnen häufig thematisiert.

Die Themen Schuld und Identifikation in der arabischen Reflexion über die *miḥna* spielen auch in diesem Abschnitt eine zentrale Rolle. In ihm geht es um zwei Autoren, die anhand einer Darstellung der fraglichen Ereignisse exemplarisch auf die Situation und Rolle arabisch-islamischer Intellektueller eingehen. Bedeutend sind ihre Beiträge nicht nur, weil sich die von ihnen angebotene Lehre vollkommen von dem unterscheidet, was man in der arabischen Welt seit Amīns einflußreicher Diskussion der *miḥna* zum Thema meint, sondern auch, weil diese Lehre hier durch eine neue Schilderung der Ereignisse selbst begründet wird, die in der Frage der muʿtazilitischen Verantwortung dem vorherrschenden Bild widerspricht. Beide Beiträge sind vergleichsweise jüngeren Datums und haben noch keine großen Spuren auf die arabische Diskussion über die Muʿtazila hinterlassen. Sollten die hier geäußerten Ideen aber von Autoren, die an einer Aufwertung der Schule interessiert sind, aufgegriffen und verbreitet werden, könnten sie das Bild der Muʿtazila nachhaltig aufhellen helfen.

¹¹ Amīn 1993-36, Bd. 3, S. 204.

b) *Die politische Erklärung der miḥna in der jüngeren westlichen Islamforschung*

Erklärungen der *miḥna*, die den hier vorzustellenden ähneln, kennt die westliche Islamwissenschaft seit den 70er Jahren. Sie haben nicht nur mit einer Zunahme von Wissen durch die Erschließung weiteren Quellenmaterials zu tun, sondern sind auch Resultat eines gewandelten Blicks der Forscher selbst. Verbunden waren diese Erklärungen anfangs vor allem mit dem Namen des Amerikaners Ira M. Lapidus sowie denen der Briten Patricia Crone und Martin Hinds. Ihre Überlegungen zur *miḥna* sind Teil einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von politischer und religiöser Autorität im frühen und klassischen Islam. Dabei versuchen sie, das nicht zuletzt aus klassischen muslimischen Quellen übernommene Bild einer in erster Linie religiös inspirierten Politik von Muslimen hinter sich zu lassen und stärker auf soziale und politische Aspekte der Geschichtsentwicklung einzugehen. Muslime, vor allem wenn sie politisch tätig sind, so lautet eine der oft unausgesprochenen Prämissen dieser Art von Forschung, lassen sich in ihrem diesseitigen Handeln wie alle Menschen vornehmlich von diesseitigen Erwägungen leiten und sind keineswegs durch ihr Muslimsein determiniert. Die islamische Geschichte sollte insofern als Geschichte des politischen Handelns von Muslimen und nicht als Geschichte der islamischen Religion begriffen werden. Dieser materialistische Zugang ist eine Reaktion auf den in der westlichen Orientalistik lange anzutreffenden Essentialismus, also die Auffassung, daß die bestimmende Eigenschaft eines Muslims seine Zugehörigkeit zum Islam ist. Mit diesem Zugang können aber auch speziellere Ziele verbunden sein. So ist bei Lapidus der Wunsch, für islamische Gesellschaften eine frühe Trennung zwischen der politischen und der religiösen Sphäre aufzuzeigen und dadurch Muslime als zu Säkularismus fähig, ja diesen in der Realität längst praktizierend, zu erweisen, nicht zu übersehen. Und auch Crone und Hinds sehen in der Geschichte des Islam säkulare Aspekte, die sich lediglich nicht hätten durchsetzen können.¹²

Mit Blick auf die *miḥna* vertritt Lapidus die These, daß es al-Ma'mūn bei dieser Maßnahme nicht um die Theorie des *ḥalq al-qur'ān*

¹² Lapidus 1975, S. 384-85; Crone/Hinds 1986, S. 109-10.

selbst, sondern um den Nachweis seiner Autorität in religiösen Dingen gegangen sei. Die These ist eingebettet in eine Beschreibung der instabilen politischen Situation zur Zeit des Kalifen: Durch den Machtkampf mit seinem Bruder al-Amīn schon früh geschwächt, wiederholt von meist 'alidischen Aufständischen unter Druck gesetzt und dann sogar von seiner traditionellen Anhängerschaft im Stich gelassen, habe sich al-Ma'mūn einer neuen, gefährlichen Kraft gegenübergesehen: einer von Mitgliedern einflußreicher ḥurāsānischer Familien, als rechtschaffen angesehenen lokalen Führern (sogenannten *ṣulahā'*) sowie populären Religionsgelehrten und Predigern geleiteten Widerstandsbewegung gegen die Unsicherheit und Rechtlosigkeit jener turbulenten Zeit. Dieser Bewegung – getragen unter anderem von den „Freiwilligen“ (*muṭawwi'a*) des Ḥālid ad-Daryūš und des Sahl Ibn Salāma sowie den konservativen Gelehrten Aḥmad Ibn Naṣr al-Ḥuzā'ī, Aḥmad Ibn Ḥanbal und Nu'aim Ibn Ḥammād – sei es gelungen, große Teile der einfachen Bevölkerung Bagdads und anderer irakischer Städte dazu zu motivieren, sich im Namen des koranischen Prinzips, „das sich Geziemende zu befehlen und das Verwerfliche zu verhindern“ (*al-amr bi-l-mā'rūf wa-n-nahy 'an al-munkar*), aktiv für Recht und Ordnung einzusetzen, die Verantwortung für die öffentliche Sicherheit und Moral also selbst in die Hand zu nehmen. Religiös konnotierte revolutionäre Losungen wie „kein Gehorsam dem Geschöpf im Ungehorsam gegenüber dem Schöpfer“ (*lā ṭā'ata li-l-maḥlūq fī ma'ṣiyat al-ḥāliq*) und die Forderung nach einem „Handeln gemäß Koran und Sunna“ (*al-'amal bi-kitāb Allāh wa-sunnat nabīhi*) anstatt nach den Regeln des Herrschers hätten sich in diesem Milieu verbreitet und die Stellung des Kalifen als oberste religiöse und politische Autorität in Frage gestellt. Wie manch andere Maßnahmen al-Ma'mūns, darunter die Ernennung des achten schiitischen Imams 'Alī ar-Riḍā zum Nachfolger im Jahre 201/817 (was dessen ungeklärter Tod im Folgejahr hinfällig machte), müsse die *miḥna* als Teil der Bemühungen des Kalifen verstanden werden, diese schwindende Autorität zurückzuerobern und sein Kalifat zu schützen.¹³

Lapidus stellt die alte, primär auf theologische Gründe abhebende Erklärung der *miḥna* gegenüber einer sozialen und machtpolitischen also zurück. Die Mu'tazila erwähnt er dabei, wie übrigens auch Crone und Hinds, als Schule mit keinem Wort. Eine wichtige Rolle spielt

¹³ Lapidus 1975, S. 370-79. Vgl. Crone/Hinds 1986, S. 94-97.

bei ihm dagegen der ġahmitische Theologe Bišr al-Marīsī, mit dem sich al-Ma'mūn über die Proklamierung der Doktrin des erschaffenen Koran beraten haben soll.¹⁴ Diese Sichtweise geht auf Arbeiten westlicher Forscher zurück, unter denen vor allem Josef van Ess zu nennen ist.¹⁵ Bišr hatte von Dirār Ibn 'Amr, der in mu'tazilitischen Denkszusammenhängen stand, in manchen Punkten der frühen Bewegung aber auch widersprach, die Ablehnung der qadaristisch-mu'tazilitischen Ansicht übernommen, daß der Mensch seine Taten selbständig wählen kann. Zudem war er ein bekannter Anhänger der Erschaffenheitslehre, der die Ġahmiten meist zustimmten, der die konservative ħurāsānische Bewegung aber widersprach. Van Ess hat die zuvor von ihm im Anschluß an W. M. Watt noch vertretene These, daß die *miḥna* mit al-Ma'mūns 'Alidenpolitik zusammenhänge,¹⁶ inzwischen verworfen. Seitdem stimmt er Lapidus im Grundsatz zu und beschreibt Bišr als herausragende Figur unter den am damaligen 'Abbāsidenhof tonangebenden Theologen. Sie seien sich in ihrer Feindschaft gegenüber der Bewegung des *amr bi-l-mā'rūf* einig gewesen. Als Vertreter eines „fortschrittlichen“, weil die Idee der Transzendenz betonenden Gottesbildes habe Bišr auf die Vertreter des „Volkes“ mit ihren alten anthropomorphistischen Gottesvorstellungen anscheinend herabgeblickt.¹⁷ So habe er vielen schon damals als eigentlicher Anstifter der *miḥna* gegolten.¹⁸

Die theologische Komponente, die durch diese Erklärung wieder ins Spiel kommt, griff Mitte der 90er Jahre der seinerzeit in Holland und inzwischen in Belgien tätige Forscher John Abdallah Nawas auf. Sich im Prinzip Lapidus sowie Crone und Hinds anschließend, schildert er, wie al-Ma'mūn die Lehre der Erschaffenheit des Koran als Mittel benutzte, um sich seiner einflußreichen Gegner zu entledigen: „Promulgating the doctrine was probably not an end in itself, but only an excuse for conducting a *miḥna*“. Den Griff zur Theorie des *ḥalq al-qur'ān* beschreibt Nawas dabei als eine Art wohlkalkulierte Falle, denn aus mehreren Gründen habe der Kalif gewußt, daß er mit ihr seine Gegner würde packen können: Erstens handele es sich

¹⁴ Lapidus 1975, S. 378.

¹⁵ Van Ess 1967/68, Teil 2, S. 34-36.

¹⁶ Zu dieser vorübergehend diskutierten, hier nicht relevanten Theorie vgl. oben, S. 130, Fn. 19.

¹⁷ Van Ess 1991-97, Bd. 3, S. 447-49 (Anführungszeichen von dort).

¹⁸ Ebd., S. 177.

hier um ein dezidiert theologisches Problem, dem jene, die sich als Spezialisten in religiösen Fragen ausgaben, nicht hätten ausweichen können. Zweitens sei es eine Frage, die eine eindeutige Antwort in Form von Ja oder Nein erfordere. Drittens lasse sich die Erschaffenheitslehre weder mit logischen noch mit aus der Offenbarung abgeleiteten Argumenten klar widerlegen. Viertens sei diese Lehre für die traditionalistische Opposition ein rotes Tuch gewesen, weshalb die Überprüften der vom Kalifen ausgegebenen Doktrin hätten widersprechen müssen. Al-Ma'mūn habe nicht der Mu'tazila gedient, sondern einen Vorwand zur Ausschaltung seiner Konkurrenten um die religiöse Autorität im Staate geschaffen: „His was fundamentally a Ma'munite platform guided by an abiding conviction that the caliphal institution must survive and that its survival could be assured only by a supreme head with authority that was unquestioned, unlimited, and shared with no one else.“¹⁹

Die Vorstellung, daß die *miḥna* ein mit theologischen Argumenten geführter Machtkampf war, setzt sich in der westlichen Islamwissenschaft zunehmend durch. So konnte Hinds seiner Sichtweise in der *Encyclopedia of Islam* zusätzliches Gewicht verleihen, und in der *Encyclopaedia of the Qur'ān* findet man inzwischen Ähnliches.²⁰ Ganz im Sinne der hier geschilderten Theorie argumentieren auch Muhammad Qasim Zaman und Michael Cooperson.²¹ Ihnen allen gilt die *miḥna* als politische Angelegenheit, in der sich die Interessen der 'Abbāsiden mit denen einiger am Hofe einflußreicher Theologen überschneiden. Jenen, die die Erschaffenheit des Koran aus religiösen Gründen vertraten – außer der Mu'tazila auch die Ḡahmiten, einige 'Aliden und der sunnitische Gelehrte Abū Ḥanīfa²² – wird nun nur noch die Rolle von Ideengebern zugewiesen, derer sich al-Ma'mūn in seinem Nachweis, daß er in religiösen Dingen das letzte Wort hatte, bediente. Ob dies sein Verhalten richtig erklärt, sei hier nicht beurteilt. Angemerkt sei aber, daß das Verhältnis zwischen politischem

¹⁹ Nawas 1994, S. 622-24. Der Artikel ist eine Präsentation der Hauptthesen der Dissertation des Autors: *al-Ma'mūn: Miḥna and Caliphate*, Nijmegen 1993. Fahmī Ḡad'āns 1989 erschienenen Buch zur *miḥna*, das uns gleich beschäftigten wird und in dem ähnliche Thesen zur Sprache kommen, wird hier nicht genannt.

²⁰ Hinds 1993; Richard C. Martin: „Createdness of the Qur'ān“, in: EQ, Bd. 1, 2001, S. 467-72, hier S. 469.

²¹ Zaman 1987; ders. 1997a; ders. 1997b; Cooperson 2000; ders. 2005, v.a. S. 113-28.

²² Zur frühen Geschichte der Theorie des *ḥalq al-qur'ān* siehe Madelung 1974.

Interesse und religiöser Überzeugung wohl komplexer war, als es bei oberflächlicher Aufnahme der Idee des utilitaristischen Umgangs mit der Erschaffenheitslehre scheinen könnte. Das zeigt eine Bemerkung von van Ess, der sich mit dem konkreten Anlaß der *miḥna* beschäftigt. Dieser habe anscheinend in Syrien gelegen, wo al-Ma'mūn auf einer Reise Station gemacht hatte. In Damaskus habe er

feststellen müssen, daß der berühmte Traditionarier Abū Mushir al-Ġassānī (...), den er zu einer Audienz empfangen hatte, mit der Lehre vom *ḥalq al-Qur'ān* überhaupt nichts anzufangen wußte; seine Naivität war ihm so auf die Nerven gegangen, daß er ihn hinausgeworfen hatte. Sein Statthalter in Raqqa, der Abū Mushir dann näher zu verhören, zu „prüfen“ hatte, schickte ihn nach Bāġdād, damit er nicht weiteres Unheil stiftete. Ma'mūn hatte nämlich den Verdacht geäußert, daß von solchen Leuten die Sufyānī-Verheißungen kämen, aufgrund deren die Syrer vor nicht allzu langer Zeit noch einen Aufstand gemacht hatten. (...) Mehr als zuvor scheint dem Kalifen durch das religiöse Klima in Syrien, das er auf dieser Reise zum erstenmal kennenlernte, klargeworden zu sein, daß Unbedarftheit in religiösen Dingen politische Konsequenzen haben konnte. Damit erklärt sich das an sich erstaunliche Faktum, daß er den Prozeß, den er i. J. 212 in der Hauptstadt in Gang gesetzt hatte, nun aus der Ferne mit solcher Intensität wieder aufnahm. Die Dummheit des Volkes und der Gelehrten, denen es folgt – und zwar nicht nur der Ḥorāsāner –, ist darum auch das Hauptthema seiner Briefe. Man braucht gar nicht zwischen den Zeilen zu lesen.²³

Läßt sich über al-Ma'mūns Motive zur Ausrufung der *miḥna* weiter spekulieren, weiß man von seiner Politik, daß sie gescheitert ist. Über Verlauf und Ende der *miḥna* spricht die westliche Islamforschung heute ebenfalls mehr in machtpolitischen als in theologischen Kategorien, und auch hier gilt als Hintergrund das Problem der religiösen Autorität im Staate, das nach al-Ma'mūns Tod fortbestanden habe. Seine beiden Nachfolger hätten den einmal angestoßenen Prozeß nur ungern und aus bloßer Einsicht in die Notwendigkeit weitergeführt und darüber zunehmend die Einsicht gewonnen, „that the *miḥna*, on any level beyond that of a courtroom formality, was simply not

²³ Van Ess 1991-97, Bd. 3, S. 452-53. Mit den Sufyānī-Verheißungen ist der Glaube an das Erscheinen eines Mannes aus dem Hause Abū Sufyān Ibn Ḥarb Ibn Umayyas (st. 32/653), des Vaters Mu'āwiyas, gemeint, eines Mannes, der das Umayyadenkalifat wiederherstellen werde; siehe „Sufyānids“, in: EI², Bd. 9, 1997, S. 772, und „al-Sufyānī“, in: ebd., Suppl., 2004, S. 754-56. Die Gründe für die *miḥna* legte al-Ma'mūn in mehreren Briefen auseinander.

going to work“, denn die Popularität der konservativen Gelehrten sei, anders als von al-Ma'mūn erwartet, durch den staatlichen Zwang nur gestiegen. Den kontraproduktiven Charakter dieser Politik habe al-Mutawakkil erkannt und deshalb beschlossen, die ganze unglückliche Affäre zu beenden, um die angeschlagene Autorität des Kalifats nicht weiter zu beschädigen. Hierfür sei es aber bereits zu spät gewesen: „It was now unquestionably the 'ulamā', rather than the caliphs, who were 'the legatees of the prophets' (*warathat al-anbiyā'*); and henceforward it would be they who, armed with this spiritual authority, and at a distance from those who held temporal power, elaborated classical Islam.“²⁴

c) *Die Verschiebung der Verantwortung für die miḥna von der Mu'tazila auf die konservative Opposition, verbunden mit der Suche nach einer „realistischen“ Lösung des Konflikts zwischen Religion und Politik bei Fahmī Ġad'ān*

Die jüngeren Erkenntnisse westlicher Islamwissenschaftler über die Motive der *miḥna* haben in der arabischen Welt bislang nur wenig Wiederhall gefunden. Hier gelten die fraglichen Ereignisse meist weiter als mu'tazilitisch inspiriert, ja verursacht. Eine wichtige Gegenstimme in diesem Chor stammt von dem jordanischen Forscher Fahmī Ġad'ān (geb. 1940), der sich in einer Studie von 1989 den Hintergründen der *miḥna* und der Frage der mu'tazilitischen Verantwortung in ihr widmet. Der in der palästinensischen Ortschaft 'Ain Ġazāl geborene Autor, der uns oben kurz mit seiner Dissertation der Sorbonne über die Theorie der Erschaffenheit des Koran bei 'Abd al-Ġabbār begegnet ist, absolvierte sein Studium an der Universität Damaskus, unter anderem bei dem oben behandelten al-'Awwā. Später arbeitete er als Professor für arabisch-islamische Philosophie an der Sorbonne sowie an den Universitäten von Yarmūk, Amman und Kuwait. Ġad'ān schrieb Artikel zu Fragen des klassischen wie modernen arabisch-islamischen Denkens²⁵ und machte 1979 mit

²⁴ Hinds 1993, S. 6.

²⁵ Fahmī Ġad'ān: „Révélation et inspiration en islam“, *SI* 26 (1967), S. 23-47; ders.: „La philosophie de Sijistānī“, *SI* 33 (1971), S. 67-95; ders.: „Les conditions socio-culturelles de la philosophie islamique“, *SI* 38 (1973), S. 5-60; ders.: „La place des anges dans la théologie cosmique musulmane“, in *SI* 41 (1975), S. 23-61; ders.: „Notions of the State in Contemporary Arab-Islamic Writings“, in: *The Foundations of the Arab State*, hg. von Ghassan Salamé, London 1987, S. 112-48.

dem Buch „Die Grundlagen des Fortschritts bei den islamischen Denkern in der modernen arabischen Welt“ auf sich aufmerksam, in dem er die These vertritt, daß das Ideal des Fortschritts im arabischen Denken des 19. und 20. Jhs. auf endogene Weise, also nicht durch das sonst meist als prägend erachtete Vorbild des Westens entstanden sei.²⁶ Das Thema des Fortschritts der arabisch-islamischen Welt beschäftigte Ġad‘ān seit Mitte der 80er Jahre auch in mehreren Büchern.²⁷

Was seine Erklärung der *miḥna* betrifft, so kommt Ġad‘ān der soeben dargelegten jüngeren westlichen Sichtweise auffällig nahe. Ob er von entsprechenden Arbeiten direkt beeinflusst ist, bleibt allerdings offen.²⁸ Worauf es hier ankommt, sind aber ohnehin die historische Lehre, die Ġad‘ān anbietet, und ihre Konsequenzen für das Bild der Mu‘tazila. Daß ihm an einer solchen Lehre gelegen ist, geht schon aus dem Untertitel seiner Studie hervor, in dem auf eine weit über die Ereignisgeschichte hinausgehende Fragestellung verwiesen wird: die „Dialektik zwischen dem Religiösen und dem Politischen (*ḡadaliyyat ad-dīnī wa-s-siyāsī*) im Islam“. Von dieser Dialektik sagt er, daß sich ihre Natur auf exemplarische Weise in der *miḥna* zeige, weshalb „die

²⁶ Ders.: *Usus at-taqaddum ‘inda mufakkirī l-islām fī l-‘ālam al-‘arabī al-ḡadī*, Beirut (*al-Mu‘assasa al-‘arabiya li-d-dirāsāt wa-n-naṣr*) 1979. Ähnlich argumentierte zur selben Zeit Peter Gran: *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840*, Austin 1979.

²⁷ Fahmī Ġad‘ān: *Nazariyyat at-turāt wa-dirāsāt ‘arabiya wa-islamiya uḥrā*, Amman (*Dār aš-šurūq*) 1985; ders.: *at-Tarīq ilā l-mustaqbal: „afkār-quwan“ li-l-azmana al-‘arabiya al-manzūra*, Beirut (*al-Mu‘assasa al-‘arabiya*) 1996; ders.: *al-Māḍī fī l-ḡadīr: dirāsāt fī taṣakkulāt wa-masālik at-taḡriba al-fikriya al-‘arabiya*, Beirut (*al-Mu‘assasa al-‘arabiya*) 1997. Siehe auch *at-Turāt wa-t-taqaddum: ḥiwār ma’a Fahmī Ġad‘ān*, von Maḥmūd Šarīf, Amman (*Muntadā ‘Abd al-Ḥamīd Šūmān at-taqāfi*) 1997.

²⁸ Er bleibt hier sehr allgemein: „Meine feste Verbundenheit mit dem klassischen wie modernen arabisch-islamischen Denken, mein schwindendes Vertrauen in die Interpretation der Ideen und Fakten auf abstrakte Weise, also unabhängig von den konkreten Gegebenheiten, und die Erschütterung meiner Grundannahmen haben meine Augen für Tatsachen geöffnet, die mir zuvor entgangen waren, und mich zu neuen Methoden in Verständnis und Untersuchung der Geschichte wie des Erbes geführt“; ders. 1989, S. 5. – Die Bibliographie nennt zwar eine Reihe westlicher (auch englischsprachiger) Untersuchungen zum Thema, aber es sind darunter keine Arbeiten von Lapidus, Crone und Hinds oder Zaman. Aufgeführt wird aber eine Arbeit von Mohammed Arkoun, der sich an einer Stelle auf Lapidus bezieht und dessen Sichtweise zusammenfaßt: *L’islam: morale et politique*, Paris 1986, S. 51-54, wobei bemerkt sei, daß Ġad‘ān mit seiner Untersuchung nach eigener Angabe bereits 1985 begann. Große Fortschritte, so Ġad‘ān, habe seine Untersuchung während eines Forschungsaufenthalts an der Universität Tübingen 1986 gemacht, für den er Josef van Ess dankt. Ġad‘ān 1989, S. 6.

Abstraktion ihrer wesentlichen Elemente nicht nur das Verständnis vergangener geschichtlicher Ereignisse fördert, sondern auch von zentraler Bedeutung ist für jedes mit religiösen und politischen Zügen versehene soziale Geschehen sowie für jede politische Gemeinschaft, in der die Religion des Islam einen herausragenden Platz einnimmt bzw. die oberste Bezugsautorität darstellt – und das gestern, heute und morgen“.²⁹ In der *miḥna* zeigt sich für den Autor also ein in der politischen Kultur des Islam dauerhaft vorhandenes Problem, das er durch seine Erklärung der Ereignisse beleuchten will.

Daß er mit dieser Erklärung eine weit verbreitete Sichtweise in Frage stellt, weiß Ġad'ān schon aus eigener Erfahrung. So gesteht er dem Leser zu Beginn seiner Untersuchung, daß er in der Einleitung zu seiner Dissertation selbst nur nachgebetet habe, was man über die mu'tazilitische Verantwortung für die *miḥna* überall nachlesen könne. Die Einsicht, daß dieses Bild falsch sei und seine Richtigstellung weitreichende Konsequenzen für die Art habe, wie Araber und Muslime ihre politische und geistige Geschichte begriffen, sei ihm erst spät gekommen. Inzwischen erschienen ihm die Dinge anders als alles, was je über das Thema gesagt worden sei. Heute stelle die *miḥna* für ihn einen „Fall“ (*ḥāla*) dar, an dem sich die Natur des Verhältnisses zwischen „Autorität“ (*as-sulṭa au al-amr*) und „Gehorsam“ (*aṭ-ṭā'a au „al-iğāba“*) im Kalifatsstaat, dem typischen Repräsentanten für politische Herrschaft im Islam, besonders gut ablesen lasse.³⁰ Die alte, als längst beantwortet geltende Frage, was in der *miḥna* geschehen sei, enthalte moderne Bedeutungen, die weit über das hinausgingen, was der *common sense* und das vorschnelle Urteil vorgäben. Ġad'ān wendet sich hier gegen die „narrative und dramatische Geschichtsschreibung bzw. die Geschichtsschreibung, die nichts als Langeweile und Verdruß erzeugt“, eine Form der Vergangenheitsbetrachtung, die nur Ereignisse aufliste, ohne nach den dahinter liegenden Bedeutungen zu fragen.³¹ Auch die „theologisch-philosophische Analyse“, mittels der man der *miḥna* bislang meist begegnet sei, erscheint ihm als nicht mehr ausreichend.³² Sie macht er verantwortlich für das „ideologische Trugbild“, dem die Araber hinsichtlich jener Ereignisse bis heute anhängen. Einheitlich sei hier die Rede von einer

²⁹ Ebd., S. 293.

³⁰ Ebd., S. 5, 11-12; vgl. ebd., S. 42-43.

³¹ Ebd., S. 11, 44.

³² Ebd., S. 40-41.

Zeit, in der die Mu‘taziliten die ‘Abbāsiden umgarnt, den Staat zu „ihrem Staat“ gemacht und mit der Autorität von Richtblock und Schwert geherrscht hätten, bis der als „Helfer der Sunna“ (*an-nāṣir li-s-sunna*) verehrte al-Mutawakkil die von der Schule ausgehende Gefahr erkannt und dem Spuk ein Ende bereitet habe, so daß Ibn Hanbal und seine Anhänger rehabilitiert und die Mu‘tazila mitsamt der Ġahmīya und den übrigen „ketzerischen“ Richtungen des Islam ein für allemal ausgemerzt worden seien.³³

Wie wenig dieses Bild der Realität entspricht, zeigt Ġad‘ān im Detail. Seine Studie dürfte die ausführlichste Darstellung der *miḥna* sein, die heute in arabischen Bibliotheken zu finden ist. Daß ihr Autor der Mu‘tazila wohlwollend gegenübersteht, ist schnell erkannt. So bezeichnet er ihre Verteidigung des Islam durch die dialektische Methode als eine Form des *ġihād*, die mit Unglauben und *bid‘a* nichts zu tun habe. Dennoch sei es den frühen Mu‘taziliten mehr um die spontane Reaktion auf kulturelle Gegebenheiten gegangen als um die gezielte Begründung einer Schulrichtung. Solch frühe Entwicklungen des arabisch-islamischen Denkens auf historisch-wissenschaftliche Weise zu untersuchen, ist Ġad‘ān zwar wichtiger, als vom rationalistischen Geist erfüllt die Mu‘tazila mit Lob zu überhäufen und ihren Untergang zu betrauern, was er im Stil von Abū Zaid als eine Form des „Salafismus“ kritisiert.³⁴ Trotz dieses um Neutralität bemühten Ansatzes meint er aber, daß in der Frage der Natur des Koran anstelle der Mu‘tazila eigentlich ihre Gegner als Ungläubige bezeichnet werden müßten, weil sie dem ewigen Gott eine zweite ewige Wesenheit zur Seite gestellt hätten.³⁵ Die Versuche der Leugner der Erschaffenheitslehre, diese auf fremde – jüdische, christliche, griechische – Einflüsse zurückzuführen, beschreibt Ġad‘ān als gezielte Versuche der Diskreditierung, denn nichts sei natürlicher, als in der Auseinandersetzung mit einem theologischen Herausforderer Anregungen von diesem aufzunehmen und so den eigenen Standpunkt zu stärken.³⁶ Einigen Platz wendet der Autor auch für den Nachweis auf, daß die Theorie des *ḥalq al-qur‘ān* keineswegs nur

³³ Ebd., S. 13, 267. Als Vertreter dieses Geschichtsbildes nennt er Nyberg, Ġarallāh und die auf die ‘Abbāsidenzeit spezialisierten Historiker ‘Abd al-‘Azīz ad-Dūrī, Fārūq ‘Umar und Šakir Muṣṭafā; ebd., S. 47-49.

³⁴ Ebd., S. 15-18; vgl. ebd., S. 41-42. Vgl. oben, S. 404-5.

³⁵ Ebd., S. 29.

³⁶ Ebd., S. 20-25.

von der Mu‘tazila vertreten wurde und die Schule keineswegs nur durch ihren Glauben an diese Theorie charakterisiert war.³⁷

Hintergründe und Verlauf der *miḥna* betreffend kommt Ġad‘ān auf viele der Faktoren zu sprechen, die auch die moderne westliche Forschung thematisiert. So geht er ausführlich auf die instabile innenpolitische Situation während der Regierungszeit al-Ma‘mūns ein, die er als ein blutiges Drama (*malḥama min al-malāḥim*) beschreibt.³⁸ So schildert er Aufkommen und Aktivitäten der *muṭawwi‘a*, den zunehmenden Einfluß der populären Bewegung des *amr bi-l-ma‘rūf* sowie die Festnahme und Hinrichtung des Aufständischen al-Ḥuzā‘ī, dessen Schicksal er für weit schwerer und für die Natur der *miḥna* aussagekräftiger hält als die vorübergehende Inhaftierung und von einiger Gewalt begleitete Befragung Ibn Ḥanbals, die der ḥanbalitische Propagandaapparat („*waṣā’il al-ittiṣāl wa-l-batt’ al-ḥanbalīya*“) erst nachträglich zu einer Heldenlegende ausgeschmückt habe.³⁹ So betrachtet er das Verhältnis zwischen al-Ma‘mūn und dem Ġahmiten Bišr al-Marīsī, dessen Wort beim Entschluß zur *miḥna* eine Rolle gespielt haben dürfte.⁴⁰ Und so geht er breit auf den Beginn der Befragungen bei dem syrischen Gelehrten al-Ġassānī ein, der al-Ma‘mūn vor allem wegen seiner Sympathie für die Sufyānī-Bewegung ein Ärgernis gewesen zu sein scheint.⁴¹ Von diesen Einzelaspekten abgesehen, zeichnet sich Ġad‘āns Arbeit aber vor allem durch zwei Dinge aus: durch eine ausführliche Diskussion der Beziehungen zwischen den damaligen Parteien sowie eine sorgfältige Analyse ihrer politisch-religiösen Überzeugungen und der daraus resultierenden Handlungsmotive.

Zum ersten Punkt gehört das Verhältnis zwischen Mu‘tazila und ‘Abbāsiden. Hier bemüht sich Ġad‘ān um den Nachweis, daß dieses Verhältnis komplexer war als allgemein angenommen. So könne weder von einem frühen Bündnis der beiden Parteien noch von einer pauschalen mu‘tazilitischen Unterstützung der ‘Abbāsiden nach

³⁷ Ebd., S. 18-21, 239. Warum der Autor diese Theorie dem Prinzip des ‘*adl* und nicht dem des *tauḥīd* zuordnet, leuchtet mir nicht ein; ebd., S. 16, 18. Die ihm zufolge sechs unterschiedlichen Antworten, die Muslime auf die Frage nach der Natur des Koran gegeben hätten, behandelt Ġad‘ān auf S. 25-40.

³⁸ Ebd., S. 230-35.

³⁹ Ebd., S. 161-74. Zu al-Ḥuzā‘ī siehe oben, S. 128. Zur *miḥna* Ibn Ḥanbals: ebd., S. 141-54 (für das Zitat: S. 153), 157-58, 178-85.

⁴⁰ Ebd., S. 79-86.

⁴¹ Ebd., S. 132-37.

deren Machtantritt die Rede sein. In der Frühzeit der Dynastie habe die Schule vielmehr zu Protest und Rebellion geneigt.⁴² Und selbst unter al-Ma‘mūn und seinen Nachfolgern sei die Beziehung zwischen den beiden Seiten längst nicht so gut gewesen, wie in der Regel behauptet. So habe es neben Leuten wie Tumāma, Abū l-Hudail, an-Nazzām und al-Ġāhiz, die am Hofe über einigen Einfluß verfügten,⁴³ eine große Zahl von Mu‘taziliten gegeben, die sich von der Welt der Politik ferngehalten hätten, da sie ihnen als korrupt erschienen sei, darunter Ġa‘far Ibn Ḥarb und Ġa‘far Ibn Mubaššir. Als die *miḥna* unter al-Wāṭiq einen ihrer Höhepunkte erreichte, sei diese Haltung in der Schule sogar die vorherrschende gewesen.⁴⁴ Doch selbst vom Verhältnis besagter Höflinge zu den ‘Abbāsiden meint Ġad‘ān, daß es von den Muslimen stark überbewertet werde. So lasse sich Tumāmas Denken mit dem al-Ma‘mūns keineswegs gleichsetzen. Zwar habe der Kalif das theologische Talent des Mannes geschätzt, aber am Ende sei jener für ihn doch nicht mehr gewesen als ein „Gesprächspartner, Disputant, Gesellschafter und Bediensteter“ (*muḡālis wa-mumāzīr wa-sāmīr wa-“mustahdam“*). An der Ausrufung der *miḥna* könne Tumāma schon deshalb nicht beteiligt gewesen sein, weil er fünf Jahre vor Beginn der Ereignisse starb.⁴⁵ Dafür, daß Abū l-Hudail und an-Nazzām ihre Auftritte am Hofe zu direkter politischer Einflußnahme nutzen konnten, sieht Ġad‘ān ebenfalls keine Anzeichen.⁴⁶ Und über den als pro-‘abbāsidisch bekannten al-Ġāhiz lesen wir, daß er von al-Ma‘mūn vor allem wegen seiner literarischen Leistungen und seines Humors gefördert worden sei, wofür er sich mit geschliffenen Abhandlungen über die Legitimität des ‘abbāsiden Kalifats und die Erschaffenheit des Koran bedankt habe.⁴⁷ Zudem weist Ġad‘ān darauf hin, daß sich im Umfeld des Kalifen sowie in hohen Staatsämtern längst nicht nur Mu‘taziliten, sondern auch zahlreiche Vertreter anderer Richtungen befunden hätten, weshalb die Behauptung, die Schule habe den Staat damals zu „ihrem Staat“ gemacht, mehr als abwegig sei.⁴⁸

⁴² Ebd., S. 47-65, 268-72.

⁴³ Ebd., S. 65-79.

⁴⁴ Ebd., S. 103-5, 107, 268-72.

⁴⁵ Ebd., S. 65-69.

⁴⁶ Ebd., S. 70-75.

⁴⁷ Ebd., S. 77-79.

⁴⁸ Ebd., S. 274-75.

Das Verhältnis zwischen Mu‘tazila und ‘Abbāsiden erscheint bei Ġad‘ān als eines, in dem beide Seiten auf ihre Eigenständigkeit achteten: „In Wahrheit kommt keine Illusion der Illusion gleich, daß die Mu‘taziliten die treuen Männer der ‘Abbāsiden waren; und eine noch größere Illusion ist die Vorstellung, daß die ‘Abbāsiden in irgendeiner Weise Männer des *‘tizāl* waren.“⁴⁹ Während die Schule um die Fehler der Machthaber gewußt und sie zum Teil sogar bekämpft habe, sei den Machthabern die Kontrolle über die von ihnen protegierten mu‘tazilitischen wie nicht-mu‘tazilitischen Theologen niemals entglitten. Die Vorstellung, daß sich die Herrscher des islamischen Reiches von einer Handvoll Denker um den Finger wickeln ließen, hält Ġad‘ān für naiv. Und er ist der Meinung, daß eine so schwerwiegende Maßnahme wie die *miḥna* nur habe stattfinden können, wenn die ‘Abbāsiden selbst Interesse an ihr gehabt hätten. Die Mu‘tazila, so betont er schon zu Beginn der Untersuchung, müsse daher bei der Beschreibung der Hintergründe der *miḥna* – bzw. des *imtiḥān*, wie er mit einem verwandten, aber weniger belasteten Terminus gerne sagt – so gut wie ganz aus dem Spiel gelassen werden.⁵⁰ Das gute Verhältnis einiger ihrer Vertreter zur Staatsmacht erscheint bei Ġad‘ān denn auch nicht als Ausdruck einer schleichenden Übernahme des Kalifats durch mu‘tazilitische Kräfte. Vielmehr weist er darauf hin, daß Theologen, die es im Staat zu etwas hätten bringen wollen, sich von vornherein dem Führungsanspruch der ‘Abbāsiden zu unterwerfen gehabt hätten. Die Tatsache, daß einige Mu‘taziliten hierzu bereit waren, hat für ihn vor allem mit ihrem „Realismus“ zu tun, also mit ihrer Einsicht in die Tatsache, daß Aufstieg und Karriere nur möglich sind, wenn man sich mit der politischen Macht arrangiert. Daß ein solches Verhalten auch auf Opportunismus und Scheinheiligkeit beruhen kann, leugnet Ġad‘ān nicht. So charakterisiert er *Tumāma* als „Mann für alle Jahreszeiten“, meint, daß Abū l-Hudail und al-Ġāḥiḡ sich von den ‘Abbāsiden für deren Zwecke hätten einspannen lassen, und schreibt, daß an-Nazzām auf die Angebote des Kalifen, ihn am Hofe zu beschäftigen, erst eingegangen sei, als er sein letztes Hemd verkauft hatte und am Hungertuch nagte.⁵¹

Dennoch wird praktischer Realismus in politischen Dingen von

⁴⁹ Ebd., S. 267.

⁵⁰ Ebd., S. 12.

⁵¹ Ebd., S. 268, 272-74.

Ġad‘ān nicht grundsätzlich verurteilt, im Gegenteil. Das zeigt unter anderem seine Charakterisierung von Ibn Abī Du‘ād. Der als Schlächter (*ḡazzār*) berüchtigte Oberrichter, dessen Wirken man lange als Beweis für den mu‘tazilitischen Charakter der *miḥna* behandelt hat, wird vom Autor gleich mehrfach in Schutz genommen. Ġad‘ān zeichnet ihn weder als Opportunisten noch als Überzeugungstäter, sondern als loyalen Diener des Staates und Mann seiner Zeit. Alles, was über Ibn Abī Du‘āds zentrale Rolle in der *miḥna* im Umlauf sei, müsse bis ins Detail zurückgewiesen werden.⁵² Zur Verteidigung des Mannes und der Schule, in deren Interesse er angeblich handelte, führt Ġad‘ān folgende Punkte an: Es finde sich kein glaubhafter Hinweis dafür, daß Ibn Abī Du‘ād in die Verkündung der Theorie des *ḥalq al-qur‘ān*, die vor seinem Amtsantritt stattfand, direkt involviert war. Er habe in der *miḥna* nicht als Theologe gehandelt, sondern als Staatsbeamter, der den Erfordernissen seines Berufes unterworfen war und an ihn gerichtete Erwartungen zu erfüllen hatte. Er habe in seiner Eigenschaft als Oberrichter die *miḥna* keineswegs ständig zu verschärfen versucht, wie seine Gegner behaupten würden, sondern sich wiederholt darum bemüht, harte Maßnahmen abzuschwächen und die Opfer derselben, einschließlich Ibn Ḥanbals und al-Ḥuzā‘īs, zu schonen. Seine Zugehörigkeit zur Mu‘tazila sei alles andere als gesichert, denn während ihn die Schule, die sich gern mit bekannten Namen geschmückt habe, als herausragende Figur ihrer siebten Generation (*tabaqa*) reklamiert habe, sei er von der Ḥanbalīya als „Anführer des Ġahmitentums“ (*ra’s at-ṭaḡahhum*) abqualifiziert worden. Auch Schriften mu‘tazilitischen Inhalts seien von ihm keine bekannt.⁵³ Insgesamt klagt Ġad‘ān den Oberrichter für seine Loyalität gegenüber den ‘Abbāsiden keineswegs an, ja er listet sogar einige positive Eigenschaften des Mannes wie edle Abstammung, Stolz und Großzügigkeit auf. Seine Kollaboration mit den ‘Abbāsiden sei nur der „natürliche Preis“, den er für seine herausgehobene Stellung zu zahlen gehabt habe.⁵⁴ Bei näherem Hinsehen erweise sich Ibn Abī Du‘ād als praktischer Realist, der vom Staat für dessen Interessen benutzt worden sei.⁵⁵

Wie das Verhalten der „realistischen“ Mu‘taziliten versucht

⁵² Ebd., S. 90.

⁵³ Ebd., S. 273-77; vgl. ebd., S. 86-93, 99-101, 103, 107, 156.

⁵⁴ Ebd., S. 101.

⁵⁵ Ebd., S. 277.

Ġad'ān auch die Entscheidungen al-Ma'mūns und seiner Nachfolger zu erklären und damit auf gewisse Weise zu rechtfertigen. Eine wichtige Rolle spielt dabei der Begriff der „Staatsräson“ (*manṭiq ad-daula*) bzw. der „Logik der weltlich-monarchischen Herrschaft“ (*manṭiq al-mulk*).⁵⁶ Mit letzterem Begriff zielt der Autor auf die verbreitete muslimische Vorstellung ab, daß die politische Autorität im Islam vom Propheten über die rechtgeleiteten Kalifen an die Vertreter eines bloßen „Königtums“ (*mulk*) übergegangen sei, bei denen machtpolitische Erwägungen und dynastische Interessen die Sorge um die Erfordernisse und Gebote der Religion abgelöst hätten. Diese Vorstellung ist für Ġad'ān vor allem deshalb von Bedeutung, weil sie das politische Denken und Handeln der Muslime – der Herrscher wie der Beherrschten – zu weiten Teilen bestimmt habe. Was die Herrscher betrifft, so betont Ġad'ān, daß ihnen die speziellen Erfordernisse des *mulk* stets klar vor Augen gestanden und sie ihre Politik auch danach ausgerichtet hätten. Religiöse Standpunkte von Herrschern seien daher meist politischen Erwägungen unterworfen gewesen, was für die 'Abbāsiden beispielsweise bedeute, daß sie sich, wie die für diesen Schritt bekannteren Umayyaden, die Lehre des *ḡabr* zu eigen gemacht hätten, mit der sich die eigene Macht als Ausdruck des göttlichen Willens darstellen lasse.⁵⁷ Zudem hätten sie das Prinzip des *amr bi-l-ma'rūf* nicht als Sache der Einzelnen, sondern als Privileg des Staates begriffen.⁵⁸

Intensiv widmet sich Ġad'ān auch der geistigen Ausrichtung al-Ma'mūns, die als zentrales Element zur Erklärung der *miḥna* gilt. Die Idee, daß der Kalif ein überzeugter Anhänger der Mu'tazila war, weist er in mehrfacher Hinsicht zurück. So stuft er al-Ma'mūn in der zentralen theologisch-politischen Frage nach der Beurteilung der Taten ein zwischen Murḡi'a und Ġabrīya: Als Herrscher habe er nicht anders gekonnt, als das religiöse Urteil über die diesseitigen Taten (lies: die Taten der Herrscher) bis zum Jüngsten Gericht aufzuschieben und den Glauben (lies: den Glauben der Herrscher) schon durch das Bekenntnis (*qaul*) und nicht erst durch die Taten (*amal*) bewiesen zu sehen. Dies zeige sich in al-Ma'mūns angeblichem Ausspruch „Der Aufschub ist der Glaube der Könige“ (*al-irḡā' dīn*

⁵⁶ Ebd., S. 13, 41, 262, 278, 311, 335, 352, 354.

⁵⁷ Ebd., S. 267-68.

⁵⁸ Ebd., S. 273; vgl. ebd., S. 256-60, 262.

al-mulūk). Zugleich habe er sich, wie für Kalifen üblich, der Lehre des *ḡabr* angeschlossen, nach der die Taten des Menschen, also auch die weltlichen Machtverhältnisse, von Gott bestimmt seien. Während manche seiner Entscheidungen zudem schiitisch motiviert wirkten, ließen andere auf eine Hinwendung zur *Ġahmīya* schließen. Ansonsten habe al-Ma‘mūn der Philosophie, vor allem Aristoteles, sowie den muslimischen Vertretern von *ra’y* und *īḡtihād* zugeneigt. Prinzipiell sei er aber auch den Hadithgelehrten, ja selbst den nicht-islamischen Minderheiten mit Wohlwollen begegnet. Da er versucht habe, als Mann des Konsenses (*īḡmā‘*) moderierend über allen zu stehen, lasse er sich keiner Richtung eindeutig zuordnen. Diese Haltung sei in erster Linie von der Sorge um die Einheit des Reiches, also von diesseitigen Erwägungen diktiert gewesen. In Anerkennung des politischen Instinkts des Kalifen zitiert Ġad‘ān denn auch wiederholt den ‘abbāsiden Dichter Abū ‘Ubāda al-Buḥturī (st. 284/897), der al-Ma‘mūn mit den Worten gelobt hat: „Er war, bei Gott, einer der weltlichen Könige (*aḡad mulūk al-arḡ*)“, ⁵⁹

Eine weltliche Maßnahme war für Ġad‘ān auch die *miḡna*. Ähnlich wie Lapidus spricht er hier von einer Auseinandersetzung um die religiöse Autorität im Islam und damit letztlich um die politische Macht im Staate. Daß al-Ma‘mūn die Theorie der Erschaffenheit des Koran als Vorwand gedient haben müsse, zeigt der Autor in einem längeren Überblick über die Identität der Geprüften. ⁶⁰ Dabei kommt er zu dem Schluß, daß die Mehrheit von ihnen in der Tat den konservativen, stark ḡanbalitisch orientierten *ahl as-sunna wa-l-ḡadīt* angehört hätten, in ihren Reihen aber ebenfalls Vertreter des *ra’y*, Anhänger Abū Ḥanīfas und gewöhnliche „politische Feinde“ der ‘Abbāsiden zu finden gewesen seien. Da das verbindende Element dieser Leute nicht ihre Sicht auf den Koran gewesen sei, müsse es in ihrer politischen Opposition zum Kalifat gelegen haben. ⁶¹ Wie seinerzeit üblich, hätten diese Kräfte ihren politischen Standpunkt jedoch in religiösen Begriffen zum Ausdruck gebracht, was sie, verstärkt durch die steigende Zahl ihrer Anhänger aus dem einfachen Volk, zu einer aus Sicht der ‘Abbāsiden gefährlichen Parallelmacht (*qūwa muwāzīya*) gemacht habe, die sich angeschickt habe, das Reich

⁵⁹ Ebd., S. 235-44; vgl. ebd., S. 120, 273, 275, 277, 279, 329.

⁶⁰ Ebd., S. 196-230; vgl. ebd., S. 359.

⁶¹ Ebd., S. 263, 278-79.

in seinen Grundfesten zu erschüttern. Um die Autorität dieser Kräfte – angeführt von Traditionariern, Rechtsgelehrten und Richtern – über seine Untertanen zu brechen, also „die Herde zurück in den Stall zu bringen“, habe der Kalif zum Mittel der *miḥna* gegriffen.⁶² Ġad‘ān nennt sie eine „politische Maßnahme im Gewand des islamischen religiösen Gesetzes“ (*tadbīr siyāsī dū ihāb šar‘ī*).⁶³ Hier habe nicht ein dogmatischer Standpunkt um seiner selbst willen durchgesetzt, sondern die im Namen der Religion auftretende Opposition in die Schranken gewiesen und die öffentlich angezweifelte religiöse Autorität des Kalifats bekräftigt werden sollen.⁶⁴ Dabei habe die Erschaffenheitslehre mitunter, so im Falle al-Ḥuzā‘īs, als „religiöser Deckmantel für einen offenen Prozeß der politischen Unterdrückung“ gedient.⁶⁵ Denn weniger von theologischem Eifer als von der „Logik des Königtums“ und der „Priorität des Politischen vor dem Religiösen“ sei das ‘abbāsische Handeln geleitet gewesen.⁶⁶

Aber nicht nur das Verhalten der Kalifen, auch das ihrer Gegner folgte nach Ġad‘ān einer speziellen Logik. Ähnlich wie mit Blick auf die Herrscher versucht er, die Beweggründe des Handelns der Opposition offenzulegen und nachvollziehbar zu machen. Dabei ist er zwar um eine ausgewogene Darstellung bemüht, aber seine Ausführungen über jene, die in der *miḥna* Rede und Antwort zu stehen hatten, lassen am Ende weit weniger Sympathie durchblicken als seine Erläuterungen zum Handeln der Kalifen. Die verbreitete Vorstellung, daß die Konservativen nur aufgrund religiöser Überzeugungen, also ohne konkrete Schuld, ins Fadenkreuz der ‘Abbāsiden geraten seien, wird von Ġad‘ān nicht wiederholt. Statt dessen stellt er die These auf, daß die Opfer der *miḥna* selbst einen Großteil der Verantwortung für den harten Kurs der Kalifen ihnen gegenüber trügen. Denn anders als Lapidus, bei dem die Bewegung des *amr bi-l-ma‘rūf* als defensive Reaktion konservativer Bevölkerungsteile auf politisch-soziale Unwägbarkeiten erscheint, zeichnet Ġad‘ān diese Bewegung als negative, ja destruktive Kraft, deren aufrührerisches Verhalten die *miḥna* erst provoziert habe. Grundlage dieses Verhaltens seien die politische Weltsicht der *ahl as-sunna wa-l-ḥadīth*, ihre dog-

⁶² Ebd., S. 279-80.

⁶³ Ebd., S. 100.

⁶⁴ Ebd., S. 189-93, 196.

⁶⁵ Ebd., S. 174.

⁶⁶ Ebd., S. 262.

matische Geschichtstheorie (*nazarīyatuhum al-‘aqīdiyya fī t-tārīḫ*)⁶⁷ und ihre negative Grundeinstellung gegenüber aller diesseitigen Autorität. Mit dieser Thematik nähert sich der Autor der Lehre, die er aus der *miḥna* gezogen haben möchte.

Gegen den Verdacht, daß es sich bei dieser Lehre um eine säkularistische handeln könnte, setzt sich Ġad‘ān zu Beginn seines letzten Kapitels über die „Dialektik des Religiösen und des Politischen“ schon im Voraus ausdrücklich zur Wehr. Die Unterscheidung zwischen den beiden Kräften diene nicht dem Ziel, ihre Trennung herbeizureden und in der Diskussion um das Verhältnis von Staat und Religion Position zu beziehen, sondern es gehe einzig um die Frage, wie sich diese Kräfte im Islam zueinander verhielten. Wenn Ġad‘ān in diesem Kontext darauf verweist, „daß alles Individuelle, sobald es sich in etwas Soziales verwandelt, zu etwas ‘Politischem’ wird“, zeigt sich aber, daß er mit seiner Analyse durchaus auf dem Boden moderner säkularistischer Vorstellungen steht, denen zufolge Religion eine Privatsache ist.⁶⁸ Unter Bezug auf eine Reihe muslimischer Autoren unterschiedlicher Provenienz – darunter al-Ḥasan al-Baṣrī, al-Ġurgānī, Abū l-Baqā’ Ayyūb Ibn Mūsā al-Ḥusainī al-Kaffawī (st. 1094/1683) und Muḥammad Ibn ‘Alī at-Tahānawī (lebte im 12./18. Jh.) – erarbeitet er denn auch eine Definition des Religiösen, in der das Seelenheil des Individuums im Mittelpunkt steht: Das islamische Religiöse sei „eine göttliche Angelegenheit, die den ihr folgenden Menschen zum diesseitigen wie jenseitigen Wohl und Heil führt“.⁶⁹ Erst in einem zweiten Schritt wendet sich Ġad‘ān der Frage nach dem Verhältnis von Privatem (*ḥāṣṣ*) und Öffentlichem (*‘āmm*) zu. Hier sagt er, daß den Muslimen zufolge das individuelle wie das öffentliche Leben der Menschen nach religiösen Kriterien zu organisieren sei. Dies sei nicht nur die sunnitische Mehrheitsposition, der zufolge Umsetzung und Bewahrung des religiösen Gesetzes eine diesseitige Macht erforderten, die politischen Aufgaben nachgehe und als Kalifat bezeichnet werde. Es gelte auch für die in der Ḥārīgīya und der Mu‘tazila vereinzelt auftretenden Leugner dieses Gedan-

⁶⁷ Ebd., S. 312.

⁶⁸ Ebd., S. 294. Für Ġad‘āns Sympathie für säkularistische Vorstellungen vgl. S. 269.

⁶⁹ Ebd., S. 294-96. Al-Kaffawī, aus dessen *Kullīyāt al-‘ulūm* Ġad‘ān zitiert, ist ein auf der Krim geborener Enzyklopädist und Qāḍī. At-Tahānawī, aus dessen *Kāṣṣāf iṣṭilāḥāt al-funūn* Ġad‘ān zitiert, ist ein Philologe, Lexikologe und Qāḍī aus Indien.

kens, laut denen auf das Kalifat verzichtet werden könne, wenn es den Menschen gelänge, die göttlichen Gebote auch ohne dessen Zutun einzuhalten. Im Denken beider Parteien seien Religion (*dīn*) und Welt (*dunyā*) untrennbar miteinander verbunden, und für beide ziele der Islam auf eine Ordnung ab, die sich erst innerhalb der „notwendigen Vergesellschaftung des Menschen“ („*al-iğtimāʿ ad-darūrī li-l-bašar*“) verwirkliche. Religion und Welt seien für Muslime zwar verschiedene Dinge, sie hielten sie aber auch für „Zwillinge“, deren einer ohne den anderen keinen Bestand habe, und so definiere sich das Religiöse im Islam innerhalb eines „organischen Komplexes“ (*murakkab ʿuḍwī*) diesseitiger und jenseitiger Faktoren.⁷⁰

Eine ähnliche Beobachtung macht Ġadʿān hinsichtlich des Politischen im Islam. Für ihn ist der Begriff aus muslimischer Perspektive unterschiedlich, ja widersprüchlich besetzt. So habe die historische Erfahrung den Muslimen vor Augen geführt, daß Politik eine Kraft sei, die dazu neige, sich von der Religion loszulösen und eigene Regeln aufzustellen. Gleichzeitig habe das islamische politische Denken aber daran festgehalten, daß sich die Politik von der Religion zu leiten lassen und ihr zur Durchsetzung zu verhelfen habe. Wenngleich die Muslime die Tendenz des Politischen, sich zu verselbständigen, als Prinzip also klar erkannt hätten, habe für sie jedes politische Handeln, das sein Recht gegenüber der Religion einforderte, einen illegitimen Beigeschmack gehabt. Diese ablehnende Haltung gegenüber dem Politischen kommt für Ġadʿān im Begriff des *mulk* zum Ausdruck: Daß im politischen Leben ein Übergang von der Führerschaft des Propheten über das Kalifat der rechtgeleiteten Kalifen zu einem bloßen weltlichen „Königtum“ stattgefunden habe, sei den Muslimen seit der Machtübernahme der Umayyaden bewußt gewesen. Denn die Dynastie habe, wie später die ʿAbbāsiden, nicht auf der Anwendung religiöser Prinzipien wie Gerechtigkeit (*ʿadl*), Güte (*rahma*), Beratung (*šūrā*), väterlicher Fürsorge (*išfāq abawī*) und dem Tun von Gutem (*ḥair*) beruht, sondern auf diesseitigen Machtmitteln wie Vorherrschaft (*galaba*), Unterdrückung (*qahr*), Zwang (*ğabarūt*) und Waffengewalt (*saif*). Zur Bezeichnung dieser Form von Herrschaft sei daher schon bald der Begriff „bissiges Königtum“ (*mulk ʿaḍūd*) in Umlauf gekommen.⁷¹

⁷⁰ Ebd., S. 296-98. Zu den Leugnern der Notwendigkeit des Kalifats vgl. oben, S. 143.

⁷¹ Ebd., S. 298-303, 312, 322-27.

Anstatt sich der alten Klage über die Abwärtsbewegung von Prophetie zu Königtum anzuschließen, interessiert sich Ġad'ān für die Frage, wie das islamische Denken auf diese aus religiöser Perspektive bedauerliche Entwicklung reagiert habe. Dabei geht es ihm vor allem um das Verhältnis zwischen Ideal und Realität sowie um die Frage, wie man sich als Muslim der politischen Wirklichkeit gegenüber verhalten solle. Als Denker, der sich mit den Gegebenheiten auf konstruktive Weise auseinandergesetzt hat, beschreibt er den einflußreichen Kalifatstheoretiker al-Māwardī (st. 450/1058). Ihm zufolge diene das Imamats der Nachfolge der Prophetie in der Aufsicht über die Religion und in der Leitung der Welt (*al-imāma mauḏū'atun li-ḥilāfat an-nubūwa fī ḥirāsat ad-dīn wa-siyāsat ad-dunyā*) – eine Definition, die laut Ġad'ān aus dem Wunsch geboren wurde, die auseinanderstrebenden Kräfte Politik und Religion unter dem Dach des Kalifats zusammenzuhalten. Al-Māwardī sei realistisch genug gewesen, um zu sehen, daß das Kalifat, dessen Theorie er erstellte, nicht genau dem Kalifat habe entsprechen können, das die Religion verlangte. Daher habe er die historisch gewachsenen Machtverhältnisse im Grundsatz für legitim befunden, sich aber zugleich darum bemüht, die Herrschenden an ihre Verpflichtungen gegenüber der Religion zu gemahnen, damit wenigstens ein Teil des Ideals erfüllt sei. Die unter den damaligen *ahl as-sunna wa-l-ḥadīth* verbreitete Auffassung, daß Kalifat und Königtum auf der theoretischen Ebene streng voneinander zu trennen seien, da sie verschiedenen Sphären der Legitimität angehörten, habe er verneint und das Kalifat statt dessen als Form des *mulk* behandelt, weshalb Ġad'ān von einer Theorie des „Imamats der Königsherrschaft“ (*imāmat al-mulk*) spricht. Obwohl die Erfahrung al-Māwardī gelehrt habe, daß in der Realität das Imamats größtenteils auf *ḡalaba* und *qahr* gründe, habe er daran festgehalten, daß sich das ideale politische System auf die Religion stütze, weil nur sie das friedliche Miteinander, den Gehorsam gegenüber dem Staat und die ungehinderte Religionsausübung, also Sicherheit, Ordnung, Gerechtigkeit und das jenseitige Heil, garantiere.⁷²

Gegenteil dieser konstruktiven Herangehensweise war laut Ġad'ān die resignative Haltung jener, die nicht mehr darauf hofften, daß das real existierende Kalifat zu einer Rückkehr zu den Herrschaftsformen des echten Kalifats noch in der Lage sei. Diese

⁷² Ebd., S. 298-303.

Überzeugung sieht er nicht nur bei den *ahl as-sunna wa-l-ḥadīṭ* des 3./9. Jhs. vorliegen, sondern auch bei Ibn Ḥaldūn (st. 808/1406), obwohl sich der bekannte Historiker in seinen politisch-religiösen Ansichten vom konservativen Lager klar unterschied. In Fortführung al-Māwardī definierte Ibn Ḥaldūn die Aufgabe des Kalifats als „Bewahrung der Religion und Leitung der Welt durch sie“ (*ḥifẓ ad-dīn wa-siyāsat ad-dunyā bihī*), mache dabei aber klar, daß das Kalifat seiner Zeit dieser Aufgabe schon längst nicht mehr nachkomme und daher ein bloßes *mulk* sei. In seiner um den Begriff des Stammesbewußtseins (*ʿaṣabiyya*) kreisenden Geschichtsphilosophie unterscheide Ibn Ḥaldūn zwei Arten von Königtum: eine auf Machtstreben und Unterdrückung begründete „natürliche“ und eine auf Maßstäben der Vernunft begründete „politische“. Und obwohl er selbst ein Mann der Vernunft sei, halte er beide Arten aus religiöser Perspektive für verwerflich, da in ihnen nicht jenseitige, sondern diesseitige Maßstäbe zu Kriterien des politischen Handelns gemacht würden, was er auch als Abwesenheit von Leitung durch das „Licht Gottes“ charakterisiere. Vor diesem Hintergrund beschreibt Ḡadʿān Ibn Ḥaldūn als Vertreter eines pessimistischen, „düsteren“ Geschichtsbildes. Bei ihm erscheine der Niedergang des religiösen Niveaus der politischen Verfaßtheit der Muslime als Ausdruck historischer Gesetzmäßigkeiten, was wirke, als ließe sich gegen diese zwar bedauerliche, aber eben auch natürliche Entwicklung nichts unternehmen.⁷³

Für nicht weniger düster hält Ḡadʿān das Geschichtsbild der *ahl as-sunna wa-l-ḥadīṭ*. Auch sie hätten geglaubt, daß das Maß tugendhafter, islamisch inspirierter Führung des Propheten und der vier ersten Kalifen von späteren Machthabern nicht mehr erreicht worden sei und im Grunde auch nicht habe erreicht werden können. Während Ibn Ḥaldūn diese Ansicht aber in analytischer Weise, also ohne viel explizite Kritik vorgebracht habe, hätten die Konservativen die kontinuierliche Entfernung des Staates von der Religion scharf kritisiert. Nicht nüchtern-wissenschaftlich wie diejenige Ibn Ḥaldūns sei ihre Haltung gewesen, sondern politisch-dynamisch und aufbegehrend (*ihṭiṣāḡ*), denn sie hätten die Muslime meist von der Notwendigkeit zu überzeugen versucht, sich den diesseitigen Autoritäten zu verweigern. Dadurch habe im 2. und 3. Jh. der Hīġra ein Prozeß der „konfrontativen Polarisierung“ (*istiḳṭāb ṣidāmī*) zwischen der *ʿamma* und

⁷³ Ebd., S. 297, 303-11.

ihren Anführern auf der einen Seite und den Repräsentanten des Staates auf der anderen eingesetzt – ein Prozeß, von dem Ġad'ān meint, daß er im dogmatischen Geschichtsbild der *ahl as-sunna wa-l-ḥadīṭ* angelegt und vorweggenommen gewesen sei. Denn nicht nur die fortschreitende Entfernung der Herrscher vom Islam, auch die daraus resultierenden Konflikte unter den Muslimen seien von den Konservativen als unausweichliche Entwicklung imaginiert worden, was sich in vielen der damals im Umlauf befindlichen Hadithe niedergeschlagen habe. Ihnen schreibt Ġad'ān, ungeachtet der schon früh einsetzenden Diskussion um ihre Authentizität, eine wichtige psychologische Rolle in Weltbild und Politikverständnis der Muslime zu.⁷⁴

Für Ġad'ān kommt im Material des Hadith zum Ausdruck, was er als die „Vorahnung einer Zeit blutiger Gemetzel“ (*ḥads az-ẓamān al-malḥamī*) bezeichnet. In den Aussprüchen des Propheten und seiner Zeitgenossen, die damals weitergegeben worden seien, sei viel die Rede gewesen von der Verdorbenheit der Zeit (*fasād az-ẓamān*), von Spaltung und Differenz (*al-furqa wa-l-iḥtilāf*), vom Dahinscheiden des religiösen Wissens (*qabḍ al-ʿilm*), von der zunehmenden Liebe zu Diesseitigem (*ḥubb ad-dunyā*) sowie vom Heraufkommen eines Blutbades (*malḥama*) und einer *fitna* nach der anderen, bis diese „wogen wie die Wellen des Meeres“. Doch nicht das tatsächliche Vorherwissen des Propheten und seiner Anhänger sei die Quelle des Großteils dieser Berichte, sondern die Projektion der Menschen aus ihrer eigenen Gegenwart. Frustriert über die Zustände ihrer Zeit hätten sich die Muslime davon erzählt, wie schon die großen Namen des frühen Islam die Entwicklung zum Schlechteren vorausgesehen hätten. In diese Kategorie falle auch der berühmte Ausspruch Muḥammads „Die Juden haben sich in 71 Parteien aufgespalten, die Christen in 72, und meine Gemeinschaft wird sich in 73 Parteien aufspalten, von denen nur eine das jenseitige Heil erlangen wird“. Für Ġad'ān zeigen solche Hadithe das Bestreben der Muslime, die realen Spaltungen ihrer Zeit zu rationalisieren, sie für natürlich zu erklären und mit ihnen leben zu lernen. Zugleich sieht er in ihnen aber auch einen Faktor für die Herausbildung und Perpetuierung dieser Spaltungen: Gepaart mit dem verbreiteten Glauben an den göttlichen Ratschluß

⁷⁴ Ebd., S. 311-12.

hätten die Muḥammad und anderen Leitfiguren in den Mund gelegten Voraussagen wie eine *self-fulfilling prophecy* gewirkt. Die Entfernung von Gesellschaft und Staat von der Religion, einhergehend mit dem Verlust der inneren Einheit der Gemeinschaft und dem Widerstand der wahren Muslime – also der einen das jenseitige Heil erlangenden Partei – gegen diese Entwicklung, sei von den Konservativen als natürlicher Lauf der Welt begriffen worden.⁷⁵

Interessiert ist Ġadʿān nicht an der theologischen Seite der entsprechenden Konflikte wie an der Diskussion um die Erschaffenheit des Koran. Denn er blickt auch hier auf die Auseinandersetzungen zwischen dem Staat und den Vertretern der Religion sowie auf die dahinter verborgenen Aspekte des Konflikts zwischen dem Politischen und dem Religiösen. Die zwei Seiten kamen einander für den Autor auf mehreren Ebenen in die Quere. Weil jede von ihnen in den Bereich der anderen hineinragte und eigene Loyalitätsforderungen erhob, sieht er eine Dynamik, die auf einen offenen Machtkampf hinauslief. Hier gab es zum einen die Kalifen, deren Amt Unterschiedliches verlangt habe: Zum einen hätten sie sich dem Kampf um Macht hingeben und wie Könige und Sultane, also wie weltliche Herrscher, agieren müssen. So hätten sowohl die Umayyaden als auch die ʿAbbāsiden Dynastien gegründet, was der Islam nicht vorgesehen habe. Auch hätten sie kein Problem damit gehabt, wenn man sie so untertänig wie hochachtungsvoll als *mulūk al-arḍ* titulierte. Zum anderen hätten sie religiöse Autorität reklamieren und vorgeben müssen, in der Tradition der rechtgeleiteten Kalifen zu stehen, was dem Ziel gedient habe, ihrer Okkupation der Macht Legitimität zu verleihen und sich den Gehorsam der Untertanen zu sichern. Die Praxis des Treueschwurs (*baʿiʿa*), durch den die Menschen, angeblich in eigener Entscheidung, dem Kalifen die Macht übertrugen, wobei sie als Verräter und Ungläubige abgestraft worden seien, wenn sie das nicht taten, ist für Ġadʿān Ausdruck eines kalifischen Selbstverständnisses, in dem religiös begründetes Kalifat und dynastisches Königtum kaum mehr voneinander zu trennen waren.⁷⁶ Der Griff der Herrscher zur religiösen Autorität habe aber nicht nur eigenen

⁷⁵ Ebd., S. 312-22. Da Ġadʿān auf die *ahādīṭ* „*al-ḥitan wa-l-malāḥim*“ (S. 318), also auf die Berichte über die zu erwartenden Kämpfe unter den Muslimen, abhebt, läßt sich *malḥamī* hier nicht wie üblich mit „episch“ übersetzen.

⁷⁶ Ebd., S. 328-29.

Interessen gedient. So sieht Ġad'ān die „Bewahrung der Religion“, die sich durch einen starken und anerkannten Kalifen am ehesten habe erreichen lassen, als legitime und notwendige Aufgabe des Staates. Er betont jedoch, daß diese Aufgabe – anders, als es die *ahl ad-dīn*, also die Vertreter der Religion, gerne gesehen hätten – nicht jenseitigen, sondern diesseitigen Zielen diene: Die Sorge um den Bestand der Religion sei ein Teil der staatlichen Verantwortung für Einheit, Sicherheit und Wohl der Gemeinschaft. Daher habe sich der Staat um das Religiöse immer nur hinsichtlich der äußeren Handlungen (*a'māl al-ġawāriḥ*) der Menschen gekümmert, während er mit ihren inneren Überzeugungen (*bawāṭin an-nufūs*) nichts zu schaffen gehabt habe. Versuche des Staates, illegitime Neuerungen (Sing.: *bid'a*) und Formen der Ketzerei (*zandaqa*) zu unterbinden, hätten Spaltung und Unruhe schon im Keim ersticken sollen. Dabei sei es darum gegangen, „die Struktur der Umma und die psychologische und materielle Einheit der Gemeinschaft“ zu bewahren, nicht um die Erfüllung göttlicher Gebote oder um die Sicherung jenseitigen Heils. Aus Gründen der Staatsräson bzw. der „Logik des *mulk*“ hätten die Machthaber keine andere Wahl gehabt, als das Religiöse für sich zu reklamieren, es im Interesse des Diesseits einzusetzen und sich in religiösen Fragen „das erste und letzte Wort vorzubehalten“. ⁷⁷ Die Aufgaben der Herstellung und Bewahrung einer politischen Gemeinschaft hätten den Kalifen eine Strategie abverlangt, in der die „Zerstreuung des inneren Feindes“ (die *miḥna*) ebenso wichtig gewesen sei wie der „Widerstand gegen den äußeren Feind“ (al-Ma'mūns Krieg gegen Byzanz). ⁷⁸

Zum anderen waren hier die Vertreter der Religion und der „Interessen des Jenseits“. Nicht die Staatsräson, sondern Koran und Hadith sowie das aus diesen Quellen abgeleitete religiöse Recht seien ihr oberster Maßstab gewesen. ⁷⁹ Auf die Frage, wie dieses Recht anzuwenden sei und welche Art des politischen Verhaltens es verlange, hätten die *ahl ad-dīn* unterschiedlich geantwortet. Das Spektrum ihrer Haltungen habe hier gereicht von der „Opferung des Religiösen“ zugunsten von Einheit der Gemeinschaft und Kontinuität der politischen Autorität bis zur „Erhöhung des Religiösen“ und einer

⁷⁷ Ebd., S. 334-35.

⁷⁸ Ebd., S. 336-37.

⁷⁹ Ebd., S. 334-35.

damit einhergehenden Verneinung aller weltlichen Autorität.⁸⁰ Einig gewesen sei sich das religiöse Lager aber darin, daß nach dem Abtreten der rechtgeleiteten Kalifen der Staat im Islam seine Unschuld und Reinheit verloren und sich die Gesellschaft in Richtung Korruption bewegt habe. Jenen, die sich dieser Entwicklung hätten entgegenstellen wollen, habe sich das in Koran und Hadith regelmäßig eingeforderte Prinzip des *amr bi-l-ma'rūf wa-n-nahy 'an al-munkar* angeboten. Wie Ġad'ān betont, stand dieses Instrument allen Parteien zur Verfügung: Es war eines der fünf Prinzipien der Mu'tazila, es war ein zentraler Leitsatz der ḥanbalitischen Bewegung, und es wurde vom Staat im Amt des sogenannten *muḥtasib* institutionalisiert, dem die Aufsicht über die öffentliche Ordnung und Moral unterstand. Für Ġad'ān ist dieses Instrument aber keineswegs ein neutrales Werkzeug. Seine große Gefahr bestehe darin, daß sich durch seine Anwendung die „individuellen“ und „religiösen“ Aspekte des Islam in etwas „Kollektives“ und „Politisches“ verwandelten, denn wer dieses Instrument für sich reklamiere, verlasse automatisch seinen Privatbereich (*ḥāṣṣat nafsiḥi*) und dringe ein in den Privatbereich Anderer (*ḥāṣṣat ġairiḥi*). So mache er aus der Religion ein Mittel der sozialen Kontrolle und Machtausübung, also ein politisches Werkzeug, das zum natürlichen politischen Führungsanspruch des Staates in Konkurrenz trete.⁸¹

Genau hier sieht Ġad'ān das Dilemma der *ahl ad-dīn*. Einerseits habe es ihnen als gottgefällig gegolten, ungerechten Herrschern im Namen der Religion zu widersprechen: „Die beste Rede ist ein Wort der Wahrheit im Angesicht eines tyrannischen Herrschers“ lautet ein bekannter Hadith auf diesem Gebiet. Andererseits hätten sie um die Aufrufe aus Koran (4/59) und Hadith an die Gläubigen gewußt, den Machthabern (den *ulū l-amr*) gegenüber Gehorsam (*tā'a*) zu zeigen. Auch daß *fitna* wegen der negativen Folgen für die Gemeinschaft unbedingt zu vermeiden sei, habe zum bekannten islamischen Denkbestand gehört; und mit der Staatsmacht sei man sich prinzipiell darin einig gewesen, daß Einheit und Kontinuität der Gemeinschaft schon aus Vernunftgründen aufrechtzuerhalten seien.⁸² Vor dem Hintergrund dieser widersprüchlichen Forderungen hätten sich die *ahl ad-dīn* in unterschiedliche Parteien gespalten: Eine erste habe sich

⁸⁰ Ebd., S. 329.

⁸¹ Ebd., S. 330-32.

⁸² Ebd., S. 336-37, 341-42, 355.

den Herrschern angeschlossen und den Gehorsam ihnen gegenüber mit dem Gehorsam gegenüber Gott gleichgesetzt. Ihrer nicht geringen Zahl zum Trotz sei ihr politischer Einfluß aber begrenzt geblieben. Eine zweite habe sich von den Vertretern des Staates ferngehalten, weil sie ihnen als verdorben galten. Zu dieser Partei zählten laut Ġad'ān auch eine Reihe von *ahl as-sunna wa-l-ḥadīṭ*. Deren Mehrheit rechnet er jedoch einer dritten Partei zu, auf die er sich in seiner Analyse konzentriert: den Anhängern des Prinzips des *amr bi-l-ma'rūf*. Unter ihnen seien, neben salafitischen Traditionariern unterschiedlicher Couleur, auch der gottesfürchtige Zweig (*al-ḡanāḥ at-taqwā*) der Mu'tazila sowie eine Reihe von Mystikern und Asketen gewesen. Im Gegensatz zu den ersten beiden Parteien sagt Ġad'ān dieser dritten eine außerordentliche Schlagkraft nach. So berichtet er von einer „gewaltigen Strömung“, die sich die Änderung des Verwerflichen (*taḡyīr al-munkar*) auf die Fahnen geschrieben hatte. Dabei habe sie das Gebot des *amr bi-l-ma'rūf wa-n-nahy 'an al-munkar* zu einem Instrument gemacht, mit dem sich nicht nur gegen Einzelpersonen und Gruppen, sondern vor allem gegen den Staat selbst vorgehen ließ. Als „Autorität in der Autorität“ (*sulṭa fi s-sulṭa*) bzw. Parallelmacht habe diese Gruppe mit dem Kalifat um den Gehorsam der Menschen und die Übernahme offizieller Aufgaben wie die Repräsentation der Religion (*tamīl ad-dīn*) und die Aufsicht über das Diesseits (*ḥirāsat al-ard*) konkurriert.⁸³

Innerhalb dieser dritten Partei sieht Ġad'ān aber weitere Abstufungen, die mit unterschiedlichen Vorstellungen davon zu tun hätten, wie das Prinzip von *amr* und *nahy* umzusetzen sei. Ġad'ān zieht hier eine bekannte Definition al-Ġazālīs heran, der zufolge das „Verwerfliche“ auf drei Arten bekämpft werden kann: durch innere Einstellung (*bi-l-qalb*), Erheben der Stimme (*bi-l-lisān*) oder aktives Handeln (*bi-l-yad*).⁸⁴ Jede dieser Methoden habe eigene Formen des Ausdrucks gehabt, zu denen sich der Staat auf unterschiedliche Weise zu verhalten gehabt habe. Zu den weniger bedrohlichen Formen hätten das Sich-Gedulden (*muṣābara*), der selbstgewählte Rückzug aus dem öffentlichen Leben (*i'tizāl*, *luṣūm al-baīt*), das Schweigen (*sukūt*), das stille Ertragen (*iḥtimāl*) und der Rückzug in die Gegenwelt des Traums gezählt. Provozierender gewesen seien die Weigerung, den Zirkeln des

⁸³ Ebd., S. 333, 337-39.

⁸⁴ Ebd., S. 333.

Kalifen beizuwohnen, und die Ablehnung seiner Geschenke.⁸⁵ Von den Herrschern gebilligt, ja zum Teil bewußt gefördert worden sei die fromme Mahnung (*waʿz*), wobei sich ein Machthaber betreffs seiner Amtsführung von ausgewählten Gelehrten ins Gewissen reden ließ.⁸⁶ Ernste Gefahr habe gedroht, sobald eine Gruppe von Muslimen das Prinzip des *amr bi-l-maʿrūf wa-n-nahy ʿan al-munkar* mit Waffengewalt (*bi-s-saif, bi-iṣḥār as-silāh*), also in Form eines Aufstandes, durchzusetzen versuchte,⁸⁷ was der Staat nicht habe tolerieren können. Doch auch die weniger weit gehenden Vertreter dieses Prinzips hätten eine ständige Gefahr für den Staat dargestellt. So beschreibt Ġadʿān den Gehorsam dieser Leute als äußere, unsichere Angelegenheit, die jederzeit in Formen des Ungehorsams habe umschlagen können. Nicht umsonst habe der Staat versucht, den Menschen das Recht auf Anwendung dieses Prinzips aus der Hand zu nehmen.⁸⁸

Für Ġadʿān hatte dieses Verhalten des Staates gute Gründe, denn der religiösen Opposition sei in der Tat nicht zu trauen gewesen. Viele Gelehrte, die in ihren öffentlichen Stellungnahmen zu Besonnenheit aufgerufen und ihre Treue gegenüber den *ulū l-amr* betont hätten, hätten bewaffnete Aufstände insgeheim gutgeheißen. Je nach Situation hätten sie sich in Vertreter des Prinzips des *taḡyīr al-munkar bi-l-yad* verwandelt.⁸⁹ So ein Verhalten, von Ġadʿān als „negativer Gehorsam“ (*tāʿa salbīya*), „negative Opposition“ (*muʿāraḍa salbīya*) und „begrenzter Ungehorsam“ (*ʿiṣyān maḥdūd*) charakterisiert, sei nicht zuletzt bei Ibn Ḥanbal, al-Ḥuzāʿī und anderen Führern der *ahl as-sunna wa-l-ḥadīth* zu finden gewesen.⁹⁰ Die „Parallelmacht“ habe sich in einem Wartezustand befunden, der an die schiitische Mahdī-Erwartung erinnere: Stets habe man den Retter herbeigesehnt, der die Ungerechtigkeiten des Diesseits beende und die Welt mit Gerechtigkeit fülle. Sobald sich eine Chance geboten habe, sei man dem Prinzip *taḡyīr al-munkar* mit äußerster Gewalt gefolgt, um die Machthaber zu stürzen.⁹¹ Die Aussicht auf Haft, Folter und Tod habe die religiöse Opposition nicht davon abgehalten, sich dem

⁸⁵ Ebd., S. 345-50.

⁸⁶ Ebd., S. 340-41.

⁸⁷ Ebd., S. 341, 345.

⁸⁸ Ebd., S. 340.

⁸⁹ Ebd., S. 339.

⁹⁰ Ebd., S. 342-43, 345; vgl. ebd., S. 350.

⁹¹ Ebd., S. 350-51.

Staat entgegenzustellen, denn im Extremfall habe einem aus ihrer Sicht doch nichts weiter gedroht, als unter die Märtyrer ins Paradies aufgenommen zu werden.⁹² Für die gewaltsame Anwendung von *amr* und *nahy* habe vor allem der extremistische (*mutašaddid*), unnachgiebige (*mutašallib*) Flügel der Religionsgelehrsamkeit geworben. Ġad‘ān bezeichnet ihn als ‘*aqdī šūrī taqwī*, da sein Denken um den Akt der Ernennung (‘*aqd*) des Kalifen durch die Gelehrten (die *ahl al-ḥall wa-l-‘aqd*), das Prinzip der Beratung (*šūrā*) und das Ideal der Gottesfurcht (*taqwā*) kreise, sowie als „Kopf der Opposition“ gegen die ‘Abbāsiden.⁹³

War es verwunderlich, wie der Staat in dieser Situation agierte? Konnte ein System, dessen Logik auf Alleingang (*tafarrud*), Hegemonie (*istiḥwād*) und absoluter Herrschaft (*wilāya mutlaqa*) beruhte, eine Autorität neben seiner Autorität zulassen? Hatten die Kalifen überhaupt eine andere Möglichkeit, als den Konflikt mit den *ahl ad-dīn* aus der Perspektive der „Freund-Feind-Dialektik“ wahrzunehmen und die Opposition mittels einer Prüfung (*imtiḥān*) zu unterwerfen?⁹⁴ Nein: Die von al-Ma‘mūn initiierten Befragungen, so faßt Ġad‘ān zusammen, waren eine politische Operation, die sich aus der Logik des Staates ergab. Sie dienten dem Ziel, die Parallelmacht samt ihrer Anhängerschaft in den Bereich des Gehorsams (*sāḥat as-sam‘ wa-t-ṭā‘a*) zurückzudrängen.⁹⁵ Damit sei der Staat zum einen seiner Verpflichtung gegenüber der Gemeinschaft nachgekommen; zum anderen habe er jedoch auch seine eigenen Interessen verteidigt. Denn Angst vor Machtverlust, Umsturz und der Autorität der Opposition sei die wahre, tiefere Antriebskraft seines Handelns gewesen.⁹⁶ Was den konkreten Gegenstand des Streits, die Frage nach der Beschaffenheit des Koran, betrifft, kommt Ġad‘ān zu einer ähnlichen Einschätzung wie der oben zitierte Nawas: Angesichts der Bedrohung durch die Parallelmacht habe der Staat ein Problem erschaffen (*ifta‘alat „qadīyatan“*), um einen Vorwand für sein Vorgehen gegen die Opposition zu haben.⁹⁷ Weil das religiöse Argument im islamischen Kontext stärker sei als das weltliche, nicht aus Überzeu-

⁹² Ebd., S. 341, 345.

⁹³ Ebd., S. 327-28, 341.

⁹⁴ Ebd., S. 352.

⁹⁵ Ebd., S. 354.

⁹⁶ Ebd., S. 352-53.

⁹⁷ Ebd., S. 334.

gung, habe al-Ma'mūn zu dieser Waffe gegriffen. Die Kardinalfrage der *miḥna* habe er dabei mit Absicht so formuliert, daß sie den Nerv der Überprüften traf und ihr Widerspruch garantiert war.⁹⁸ Was von Seiten des Staates als Befragung (*imtiḥān*) begonnen habe, sei von den Konservativen mit ihrem pessimistischen Geschichtsverständnis dann als Prüfung (*miḥna*) aufgefaßt worden, die sich eingereiht habe in die Prüfungen, Heimsuchungen und Unglücke, die den Muslimen mit zunehmendem Abstand von der Zeit des Propheten ja angeblich ohnehin hätten widerfahren müssen.⁹⁹

Dieselbe Logik, die den Beginn der *miḥna* bestimmt habe, ist laut Ġad'ān auch in ihrem Verlauf und an ihrem Ende zu beobachten. Wie al-Ma'mūn hätten auch seine beiden Nachfolger nicht aus mu'tazilitischen oder anderwärtig religiösen Motiven heraus gehandelt, denn die Gebote der Staatsräson hätten auch ihnen politisches Handeln abverlangt. Ihre Rolle habe im wesentlichen darin bestanden, den von al-Ma'mūn angestoßenen Prozeß fortzusetzen. Ġad'ān beschreibt sie daher als „Teilchen' in der großen Maschine, deren Bewegung mit al-Ma'mūn, dem ersten Gestalter (*aṣ-ṣāni' al-awwal*), eingesetzt hatte“. Beide hätten nicht über das nötige Format verfügt, um die von ihrem charismatischen Vorgänger eingeschlagene Linie in Frage zu stellen, zumal dieser ja testamentarisch die Fortsetzung der Befragungen angeordnet hatte. Obwohl die *miḥna* das Ansehen der Opposition nur gesteigert und sich selbst der Großteil der Mu'tazila von der 'abbāsiden Politik abgewandt habe, seien die Maßnahmen also zunächst weitergegangen.¹⁰⁰ Geändert habe sich das erst unter al-Mutawakkil, dessen Politik Ġad'ān ebenfalls in ein neues Licht zu rücken versucht. Denn im Gegensatz zu der landläufigen Vorstellung, daß der Kalif die *miḥna* aus sunnitischer Neigung heraus beendet habe, bemüht sich Ġad'ān um den Nachweis, daß auch hier politische und nicht religiöse Erwägungen den Ausschlag gegeben hätten. Al-Mutawakkils Entschluß, die Befragungen und die Debatte über den Koran zu beenden, Ibn Abī Du'ād mitsamt seiner Söhne zu entmachten und die Anführer der Opposition zumindest teilweise zu rehabilitieren, sei ausgelöst worden durch Entwicklungen wie fortgesetzte anti-'abbāsiden Bestrebungen sunnitischer, 'alidischer und

⁹⁸ Ebd., S. 284.

⁹⁹ Ebd., S. 351-52, 354.

¹⁰⁰ Ebd., S. 92-108; für das Zitat: S. 230.

umayyadischer Tendenz sowie das aufsteigende türkische Element im ‘abbāsiden Staat. Beides seien Gefahren gewesen, die eine neue Strategie im Umgang mit der Parallelmacht erfordert hätten. So habe der Kalif einerseits Anschluß an die konservativ geführte Bewegung der *‘amma* gesucht, sei ihr gegenüber andererseits aber stets auf der Hut geblieben, da er um ihre oppositionelle Schlagkraft gewußt habe. Daß diese Politik nicht auf sunnitischen Sympathien beruht habe, zeige die Tatsache, daß Ibn Ḥanbal auch nach Aufhebung der *miḥna* starken Einschränkungen in Bewegungsfreiheit und Lehrtätigkeit unterworfen geblieben sei. Für Ġad‘ān steht daher fest, daß al-Mutawakkil wie seine Vorgänger „zuerst und zuletzt ein ‘Mann des Staates und des *mulk*“ war.¹⁰¹

Was ist nun die Lehre der *miḥna*, die Ġad‘ān seinen Lesern anbietet? In welchem Verhältnis stehen die Ergebnisse seiner Studie zur Situation der heutigen arabisch-islamischen Welt? Und wie ist der Standpunkt des Autors in diesem Kontext zu charakterisieren? Es ist deutlich geworden, daß Ġad‘āns Buch vornehmlich auf die konkreten Ereignisse der fraglichen Periode und bestimmte, der *miḥna* zugrundeliegende Mechanismen des religiösen und politischen Lebens schaut. Dabei werden, trotz seiner Ankündigung, allgemeingültige Aussagen über die Dialektik des Religiösen und des Politischen im Islam zu treffen, direkte Bezüge zu anderen Perioden der islamischen Geschichte oder zur gegenwärtigen Situation zunächst nicht hergestellt. Erst auf den allerletzten Seiten wendet sich Ġad‘ān diesem Thema zu, und hier können jene, denen die Kernaussage seiner Studie bis dahin nicht klargeworden ist, nachlesen, welche Folgerungen aus Sicht des Autors aus den von ihm untersuchten Ereignissen zu ziehen sind. Was Ġad‘ān hier auf den Punkt zu bringen sucht, ist seine Einschätzung des weiterhin ungelösten Konflikts zwischen dem Religiösen und dem Politischen im Islam. Die *miḥna* erscheint dabei als ein Symptom dieses Konflikts, der jederzeit in Form anderer Probleme manifest zu werden drohe: Im Islam, so Ġad‘ān, werden das Religiöse und das Politische einander immer gegenüberstehen und um den Gehorsam der Menschen sowie die Entscheidungsbefugnis über die vom Staat zu verfolgenden Ziele konkurrieren. Immer, wenn das Politische hier für diesseitige und „anthropologische“ Ziele werbe, werde das Religiöse die Verfolgung jenseitiger Ziele fordern.

¹⁰¹ Ebd., S. 108-9, 174-85, 285-90; für das Zitat: S. 290.

Durch seine große Anhängerschaft werde es dabei stets eine Parallelmacht und eine Gefahr für den Staat darstellen. Wann immer das Religiöse ein auf eine blutige Entscheidungsschlacht gerichtetes (*malḥamī*), jenseitsorientiertes Geschichtsbild vertrete, dem zufolge das Gute ab- und die Verdorbenheit der Gesellschaft zunehme, werde es „hartnäckig an der elenden ‘*miḥna*-Logik’ und ihrem dramatischen Geist festhalten“, und sein Verhältnis zu den Vertretern des Staates werde notwendigerweise der „Logik des Feindes“ unterworfen bleiben. In einer solchen Situation werde der Staat nicht anders können, als der Parallelmacht mittels einer Überprüfung auf den Zahn zu fühlen, wobei das bevorzugte Mittel – solange man sich in einer Gesellschaft mit einem religiösen Bezugsrahmen und einer religiösen ideologischen Basis bewege – stets das Religiöse sein werde.¹⁰²

Es steht außer Zweifel, daß die moderne arabisch-islamische Gesellschaft für Ġad‘ān über einen solchen Bezugsrahmen und eine solche ideologische Basis verfügt. Und es ist nicht zu übersehen, daß sich in der modernen arabisch-islamischen Welt Konflikte abspielen, in denen sich die von Ġad‘ān beschriebene Logik wiederfinden läßt. Die Konflikte zwischen den säkularistischen, monarchistischen und islamistischen Regimen der Region und den oppositionellen islamistischen bzw. „fundamentalistischen“ Kräften wirken an der Oberfläche wie Religionskonflikte und werden oft auch als solche beschrieben. Wie die *miḥna* lassen sie sich – bei entsprechend materialistischer Sichtweise – aber leicht als politische Konflikte erweisen, in denen die Religion nur Mittel zum Zweck ist: Stellen nicht auch hier konservative Religionsgelehrte und selbsterklärte religiöse Führer, die große Teile der einfachen Bevölkerung hinter sich wissen, die Legitimität der Regierungen mit islamischen Argumenten in Frage? Beziehen sich diese Bewegungen nicht explizit auf den „Helden der *miḥna*“, Ibn Ḥanbal, und auf seine geistigen Erben wie Ibn Taimīya? Ist das von Ġad‘ān beschriebene pessimistische, „düstere“ Geschichtsverständnis einschließlich des merkwürdigen Zusammenspiels von Fatalismus und Aktivismus im konservativen Lager nicht bis heute aktuell? Sprechen nicht auch seine Vertreter im Namen von *amr* und *nahy*? Sind ihre Loyalitätsbekundungen gegenüber dem Staat etwa glaubhaft? Warten nicht auch sie insgeheim auf den islamischen Umsturz? Und überschreiten nicht auch sie oft die Grenze zwischen friedlichem

¹⁰² Ebd., S. 354-55.

Protest und oppositioneller Gewalt? Sehen sich die Regierungen nicht ebenfalls in die Enge getrieben, und reagieren nicht auch sie nach der Art al-Ma‘mūns, also mit dem berechnenden Griff zum Religiösen? Stellen nicht auch die Vertreter dieser Regierungen die Islamizität der Islamisten in Frage, obwohl, wie im Fall der konservativen Opposition zu Zeiten der *miḥna*,¹⁰³ deren Verbundenheit mit dem Islam sicher das Letzte ist, was man in Zweifel ziehen kann? Stehen die Regierungen heute nicht vor demselben Problem wie die ‘Abbāsiden, die der religiösen Opposition durch deren Verfolgung die Menschen erst in die Arme trieben? Ist es nicht immer noch so, daß zum Widerstand bereiten Muslimen mit Repression nicht beizukommen ist, weil ihr Glaube an den Lohn des Martyriums sie gegen Strafandrohung immunisiert? Und nehmen jene, die im Namen der Religion zu Gewalt greifen, ihre Folgen nicht mit einer Schicksalsergebenheit hin, als sei es das Los der muslimischen Gesellschaften, niemals zur Ruhe zu kommen?

Der Parallelen sind also viele, und so muß man nicht lange zwischen den Zeilen suchen, um zu sehen, daß sich die von Ġad‘ān analysierten Mechanismen des Konflikts zwischen dem autoritären Staat und der religiösen Opposition für den Autor in der Gegenwart wiederholen. Formulierungen wie „gestern, heute und morgen“ und „bis auf den heutigen Tag“ sprechen da eine eindeutige Sprache.¹⁰⁴ Obwohl Ġad‘ān im ganzen durchaus nüchterner, abstrakter und in einem engeren Sinne wissenschaftlich argumentiert als Amīn, läßt sich über seine Darstellung also dasselbe sagen wie über die einschlägigen Passagen von dessen Trilogie: Im Zuge einer Schilderung klar abgegrenzter historischer Ereignisse werden hier auf indirekte Weise Aussagen über die moderne arabisch-islamische Welt getroffen. Wie Amīn liegt Ġad‘ān dabei hinsichtlich des von seiner Studie bewirkten Erkenntnisgewinns und der in ihr verwendeten Methoden auf der Höhe seiner Zeit. Doch wie Amīn geht auch er über die reine Historiographie hinaus und nutzt die *miḥna* als Aufhänger für Lehren für die Gegenwart. Denn wer die Logik begreift, die den Konflikt um die Beschaffenheit des Koran im ersten ‘abbāsiden Jahrhundert bestimmte, der wird für Ġad‘ān die Konflikte der modernen

¹⁰³ Vgl. ebd., S. 335.

¹⁰⁴ Ebd., S. 293, 312.

arabisch-islamischen Welt um Religion und Politik besser verstehen und sich in ihnen klüger verhalten.

Was ließe sich im Lichte der *miḥna* heute also anders machen? Ließe sich der Konflikt von Politischem und Religiösem so entschärfen, daß die gewaltsame Konfrontation nicht mehr unausweichlich ist? Wer müßte mit Blick auf die Verantwortlichkeiten zu Zeiten der *miḥna* sein Verhalten als erstes ändern, damit friedlichere Formen der Konfliktaustragung Einzug halten: der Staat, der diesseitige Interessen verfolgt und das Religiöse für seine Zwecke instrumentalisiert, oder die Religiösen, deren Aktivitäten ins Politische hineinragen und dort dem Staat seine Führungsrolle streitig machen? Obwohl Ġadʿān um Kritik an beiden Seiten bemüht ist, gibt es bei ihm von der Gesamt-tendenz her einen Hauptverantwortlichen: die in ihrer Haltung zur Gewalt uneindeutige religiöse Opposition. Zwar hält Ġadʿān den modernen arabisch-islamischen Staaten auf indirekte Weise den Spiegel vor, wenn er den „Geist der Unterdrückung, Vorherrschaft und Willkür“ auf Seiten der Herrschenden beklagt¹⁰⁵ und mit einem Argument, das man aus der Diskussion über den Islamismus kennt, zu bedenken gibt, daß sich die Natur einer Opposition immer auch aus der Natur des von ihr bekämpften Systems ergebe.¹⁰⁶ Sein Schlußplädoyer, in dem der Autor aus der *miḥna* einen „wesentlichen Aussagegehalt“ (*dalāla ǧauharīya*) herauszuziehen sucht, läßt aber keinen Zweifel daran, daß die Schuld für ihn in erster Linie bei den Vertretern des Religiösen zu suchen ist: Es stehe fest, daß die Haltung der „Unnachgiebigen im Glauben“, die zu den schärfsten und rebellischsten Methoden der Auseinandersetzung griffen und sich als exemplarische Opfer im Kampf für die Religion stilisierten, „zu nichts anderem führen kann als zu einer konstanten *miḥna* in den Reihen der *ahl ad-dīn* und einer Politik des ‘*imtiḥān*’ seitens der direkten Macht, der Macht des Staates“. Doch nicht nur die Extremisten, auch die „Realisten“ bzw. „Praktiker“ (*ʿamatīyūn*) unter den Religiösen haben für Ġadʿān an der Verantwortung teil. Denn obwohl sie weder feindselig noch rebellisch aufträten und äußerlich in der wohlmeinenden Beratung (*naṣīḥa*) der Herrscher Zuflucht suchten, die Methoden der Unnachgiebigen also mieden, „werden sie von der Unnachgiebigkeit nicht komplett ablassen, bei weitem nicht.

¹⁰⁵ Ebd., S. 356.

¹⁰⁶ Ebd., S. 42.

Denn die Grundlage der ‘Autorität’ liegt [für sie] weiter im Wesen des ‘Religiösen’, das sie verkörpern.“ Weil sie sähen, daß die direkte Konfrontation mit der Staatsmacht wenig erfolgversprechend und mit unabsehbaren Risiken für das Gemeinwohl verbunden sei, würden sie sich mit aller Kraft der Gemeinschaft zuwenden. Hier werde sich die religiöse Autorität „im Gewand des *amr bi-l-ma‘rūf wa-n-nahy* ‘*an al-munkar*‘“ ausleben (*sa-tumārisu nafsahā*), wobei sie dem Staat soweit als möglich die Entscheidung über moralische Fragen, die das öffentliche Leben beträfen, abzunehmen trachte. Da diese Fragen stets dem sozialen und somit dem politischen Gebiet angehörten und da die Mittel von Zwang (*ikrāh*), Druck (*dağt*) und Einengung (*tadyīq*) der Lebensverhältnisse den religiösen Kräften stets zur Verfügung stünden, würden diese für den Staat stets eine Parallelmacht und Gefahr darstellen, auf die er zu reagieren habe.¹⁰⁷

Trotz manch Kritik am Staat richtet sich Ġad‘āns Argument also gegen die religiöse Opposition. Für die Logik ihres Verhaltens kann er weit weniger Verständnis aufbringen als für die Staatsräson bzw. „Logik des *mulk*“. Bei ihm sieht es aus, als stünden der Opposition mehrere, dem Staat aber nur eine einzige Handlungsoption offen. Dabei werden dem Religiösen Ratschläge erteilt, die Verhaltensweisen des Staates hingegen gerechtfertigt: „Es ist das Beste für das Religiöse, sich an die ‘praktischen’ Formen zu halten, um seine Ziele und Absichten zu erreichen. Denn die ‘unnachgiebigen’ Wege haben gezeigt, daß sie stets zu einer ‘*miḥna*’ führen. (...) Ein jeder muß sich völlig darüber im Klaren sein, daß es das ‘Politische’ nicht versteht, wenn ihm irgendeine Autorität ‘einen Schritt voraus’ ist oder das Wort von irgendjemandem, wer das auch sei, mehr zählt als das seine. Es kann zu allem schweigen, außer wenn es seine Autorität den Pfeilen der Kritik oder der Gefahr ausgesetzt sieht.“¹⁰⁸ Derartige Aussagen eines modernen, kritischen und säkularistischen arabischen Intellektuellen überraschen weniger in ihrer Distanz zur Unnachgiebigkeit der Religiösen als in ihrer geringen Distanz zu den autoritären Verhaltensweisen der Regierungen der arabisch-islamischen Welt. Sie fügen sich aber nahtlos ein in Ġad‘āns freundliche Charakterisierung al-Ma‘mūns, des Erfinders der *miḥna*, und in seine mitfühlende Beurteilung des Politischen, das – zum

¹⁰⁷ Ebd., S. 354–56.

¹⁰⁸ Ebd., S. 357.

Schutz nicht nur der eigenen, sondern auch der öffentlichen Interessen – in einer religiös geprägten Gesellschaft gar nicht anders könne, als sich des Religiösen im Dienste weltlicher Ziele zu bedienen. Anstatt den Hebel der Kritik am staatlichen Mißbrauch politischer Macht und religiöser Symbolik anzusetzen, anstatt zu beklagen, daß einem al-Ma'mūn und allen, die seinem Beispiel folgen, nichts Besseres einfällt, als der religiösen Opposition Unglauben vorzuwerfen und so den Konflikt erst zu einem echten Religionskonflikt ausarten zu lassen, fordert Ġad'ān von den Religiösen, die Politik eben Politik sein zu lassen. Kritik übt er da schon lieber an den Vertretern des *amr bi-l-ma'rūf wa-n-nahy 'an al-munkar*, die nicht verstanden hätten, daß „die dogmatischen Leitsätze (*'at-tauḡīhāt' al-'aḡīḍya*) zur Umsetzung dieses Prinzips weniger zur Unerbittlichkeit in ihm aufrufen als zur Verpflichtung zum *'ma'rūf'*“, und denen es oft genug an Voraussetzungen wie Gerechtigkeit, Wissen und Güte fehle, um sich das Recht auf Durchsetzung dieses Prinzips anzumaßen.¹⁰⁹ Diesem umtriebigen religiösen Lager gegenüber befindet sich der Staat bei Ġad'ān gänzlich in der Defensive, und es paßt ins Bild, wenn er vermerkt, daß nicht nur die Bevölkerung in Angst vor dem Staat gelebt, sondern auch der Staat vor der Bevölkerung und ihren populären Führern Angst gehabt habe.¹¹⁰

Und was ist nun mit der Mu'tazila? Was ist mit den *mutakallimūn* und den anderen ernsthaften, nicht-aktivistischen Religionsgelehrten generell? Was also ist mit den „Intellektuellen“ der arabisch-islamischen Welt, als deren früheste Vertreter die Begründer des *kalām* aus heutiger Sicht häufig gelten? Es ist deutlich, daß Ġad'ān, der zu Beginn seiner Studie eher beiläufig erwähnt, daß die Mu'taziliten für ihn genau diese Intellektuellen waren,¹¹¹ die Schicht von Leuten, der er selbst angehört, von der Verantwortung für die *miḥna* freispricht. Die Rolle der Mu'tazila (und der anderen frühen Vertreter der Erschaffenheitslehre) in diesem Ereignis geht bei ihm über die eines unschuldigen Ideengebers kaum hinaus. Bei Ġad'ān ist es nicht mehr die Mu'tazila, die sich des 'abbāsiden Staates bediente, um ihren ḥanbalitischen Gegnern zu schaden, sondern es sind die 'Abbāsiden, die eine unter anderem von der Mu'tazila vertretene Idee aufgriffen, um so eine Opposition auszuschalten, die durch ihr aggressives Ver-

¹⁰⁹ Ebd., S. 339.

¹¹⁰ Ebd., S. 352-53.

¹¹¹ Ebd., S. 16-17.

halten die Prüfung, die über sie kam, selbst heraufbeschworen hatte. Hätten einzelne Mu‘taziliten mit dem Staat kooperiert, so hätten sie das nicht wegen ihrer Schulzugehörigkeit, sondern auf der Basis individueller Entscheidungen getan, die Ġad‘ān mitunter als „opportunistisch“ und „scheinheilig“, meist aber als „realistisch“ bezeichnet. Dennoch findet man bei ihm vereinzelt Hinweise darauf, daß mit dieser Art von Realismus auch Probleme verbunden waren. So erinnert er daran, daß Staaten, die zur Begründung und Erhaltung ihrer Macht religiöser Argumente bedürften, stets der Versuchung ausgesetzt seien, nach der Autorität der Religionsgelehrten zu schielen und sie zu einer „Reservetruppe“ (*qūwa raḍīfa*) zu machen, deren Zustimmung die eigene Legitimität stärke.¹¹² Der Versuch des Staates, die *ahl ad-dīn* durch Verlockungen (eine Politik des *tarġīb*) auf seine Seite zu ziehen, sei ein steter Aspekt in der Dialektik des Religiösen und des Politischen im Islam.¹¹³ Derartige Aussagen richten sich weniger gegen die realistischen Gelehrten, deren Verhaltensweisen dem Staat zugute kämen, als gegen die zynischen Methoden mancher Herrscher. Das zeigt unter anderem Ġad‘āns Charakterisierung al-Māwardī. Ihn zählt Ġad‘ān zu jenen Autoren, die die Lage des Kalifats und die wahren Gefahren für die Gemeinschaft korrekt beurteilt hätten. Entsprechend lobt er die Verfasser klassischer Abhandlungen, in denen die Autorität des Kalifen und seine Kontrolle über das Instrument des *amr bi-l-mā‘rūf wa-n-nahy ‘an al-munkar* ausgeweitet werden, für ihren Realismus und ihre weitgehende Folgsamkeit (*ittibā‘īya*) gegenüber dem Staat.¹¹⁴

Ġad‘āns Erklärung der *miḥna* markiert eine radikale Wende in der arabischen Beurteilung der Mu‘tazila. Ausgehend von seiner Studie läßt sich die These, daß die Schule die treibende Kraft hinter den ‘abbāsiden Maßnahmen war und daher mit den Begriffen Dogmatismus und Unversöhnlichkeit angemessen charakterisiert ist, komplett entkräften. Daher überrascht es, wie wenig arabische Sympathisanten der Mu‘tazila auf sein Buch bislang aufmerksam geworden sind.¹¹⁵ Zentraler Gegenstand der Arbeit ist die Schule

¹¹² Ebd., S. 329-30.

¹¹³ Ebd., S. 356.

¹¹⁴ Ebd., S. 340.

¹¹⁵ Zur direkten Verteidigung der Mu‘tazila bezieht sich auf Ġad‘ān meines Wissens bislang nur Amīn Diyāb, was wohl damit zu tun hat, daß sie beide in Jordanien leben. Vgl. oben, S. 351.

aber nicht. Im Kern geht es in ihr um das Verhältnis von Religion und Politik im Islam sowie um die Frage, welche – meist oppositionellen – Methoden vor dem Hintergrund der von Ġad‘ān diagnostizierten Situation sinnvoll und gewinnbringend sind. Die Studie muß daher in erster Linie als Auseinandersetzung mit dem Islamismus verstanden werden. Trotz der Versicherung des Autors, hier nicht einem säkularistischen Politikverständnis das Wort reden zu wollen, läuft sein Werk auf die Forderung hinaus, klarer zwischen Religiösem und Politischem zu trennen. In der Frage, ob solch eine Trennung realisierbar ist, zeigt er sich aber wenig optimistisch. Denn er hält es für eine stete Eigenheit des islamischen Religiösen, über das Individuelle (*al-ḥāṣṣ wa-l-fardī*) hinauszustreben und alles, mit dem es zu tun hat, in einen Teil des Öffentlichen (*al-‘āmm wa-l-ġamā‘ī*) zu verwandeln.¹¹⁶ Überträgt man diese Lehre aus der *miḥna* auf die Moderne, heißt das, daß der Konflikt zwischen den arabisch-islamischen Regimen und den Islamisten im Islam angelegt ist. Es ließe sich also fragen, ob Ġad‘ān die Dinge nicht auf eine Weise sieht, wie er sie selbst Ibn Ḥaldūn nachsagt: nüchtern in der Analyse, die Frage der Veränderbarkeit betreffend aber höchst resigniert. Denn was nützt der Aufruf an die *ahl ad-dīn*, sich im Lichte politischer Zwangsläufigkeiten realistischer zu verhalten, wenn das Religiöse selbst dann noch eine Gefahr für den Staat darstellt und mit einem neuen *imtiḥān* bzw. einer neuen *miḥna* jederzeit zu rechnen ist?

- d) *Die Verschiebung der Verantwortung für die miḥna von der konservativen Opposition auf den Staat, verbunden mit der Forderung nach Unabhängigkeit der Intellektuellen von staatlicher Vereinnahmung bei Muḥammad ‘Ābid al-Ġābirī*

Aufgegriffen und weitergedacht wurden die Ergebnisse und die Botschaft Ġad‘āns bisher nur von einem bekannten arabischen Autor: von Muḥammad ‘Ābid al-Ġābirī (geb. 1936).¹¹⁷ Der bereits erwähnte marokkanische Philosoph studierte nach einer Schneiderlehre und

¹¹⁶ Ebd., S. 356.

¹¹⁷ Zu ihm siehe Alem 1981; Boullata 1990, S. 45-55; Kügelgen 1994, S. 260-88; Gaebel 1995; Salvatore 1995; Abdou Filali-Ansari: „Can Modern Rationality Shape a New Religiosity? Mohamed Abed Jabri and the Paradox of Islam and Modernity“, in: *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, hg. von John Cooper, Ronald L. Nettler und Mohamed Mahmoud, London u.a. 1998, S. 156-71.

einer Zeit als Volksschullehrer an den Universitäten von Damaskus und Rabat. 1970 promovierte er mit einer Arbeit über Ibn Ḥaldūn.¹¹⁸ Bis zu seiner Emeritierung 2002 unterrichtete er Philosophie und islamische Geistesgeschichte an der Universität Rabat. Seine frühe Neigung zum Sozialismus wurde Anfang der 80er Jahre ergänzt durch Anlehnungen an das strukturalistische und epistemologische Denken französischer Prägung. Zu al-Ġābirī's ersten Arbeiten zählen Untersuchungen über das kulturelle Erbe der Araber, Wissenschaftstheorie und Bildungsfragen sowie den zeitgenössischen arabischen Diskurs.¹¹⁹ Weit über sein Heimatland hinaus bekannt wurde er für seine „Kritik der arabischen Vernunft“. In dem umfassenden und mit dem vierten Teil inzwischen abgeschlossenen Werk¹²⁰ analysiert der Autor die Inhalte, Strukturen und Mechanismen des arabischen Denkens. Dabei spielen die Kalāmwissenschaft und ihre frühen mu'tazilitischen Vertreter naturgemäß eine wichtige Rolle. Es ist aber die griechisch inspirierte, arabische Philosophie und hier insbesondere die von Ibn Rušd vertretene Richtung, der die größte Wertschätzung des Autors zukommt, weshalb al-Ġābirī als Gegner

¹¹⁸ Muḥammad 'Ābid al-Ġābirī: *al-ʿAṣabiya wa-d-daula: ma'ālīm an-naẓariya al-ḥaldūniya fi t-tārīḥ al-islāmī*, Casablanca (*Dār at-ṭaqāfa*) 1971.

¹¹⁹ Ders.: *Madḥal ilā falsafat al-ʿulūm: dirāsāt wa-nuṣūṣ fi l-ibistīmūlūġiyya al-mu'āšira* (2 Bde.), Bd. 1: *Taṭawwur al-fikr ar-riyāqī wa-l-ʿaqlāniyya al-mu'āšira*, Bd. 2: *al-Minhāġ at-taġribī wa-taṭawwur al-fikr al-ʿilmī*, Casablanca (*Dār an-naṣr al-maġribīya*) 1976; ders.: *Min aġli ru'ya taqaddumīya li-ba'd muškilātīnā l-fikriyya wa-t-tarḥawīya*, Casablanca (*Dār an-naṣr al-maġribīya*) 1977; ders.: *Naḥnu wa-t-turāt: qirā'āt mu'āšira fi turāṭīnā l-falsafī*, Beirut und Casablanca (*Dār at-ṭalī'a*) 1980; ders.: *al-Ḥiṭāb al-ʿarabī al-mu'āšir: dirāsa taḥlīliyya naqḍiyya*, Beirut (*Dār at-ṭalī'a*) 1982.

¹²⁰ Ders.: *Naqd al-ʿaql al-ʿarabī* (4 Bde.): Bd. 1: *Takwīn al-ʿaql al-ʿarabī*, Beirut (*Dār at-ṭalī'a*) 1984; Bd. 2: *Bunyat al-ʿaql al-ʿarabī: dirāsa taḥlīliyya naqḍiyya li-nuẓum al-ma'rifa fi t-ṭaqāfa al-ʿarabiyya*, Beirut (*Markaz dirāsāt al-waḥda al-ʿarabiyya*) 1986; Bd. 3: *al-ʿAql as-siyāsī al-ʿarabī: muḥaddidātuhū wa-taġallīyātuhū*, Beirut (*Markaz dirāsāt al-waḥda al-ʿarabiyya*) 1990; Bd. 4: *al-ʿAql al-aḥlāqī al-ʿarabī: dirāsa taḥlīliyya naqḍiyya li-nuẓum al-qīyam fi t-ṭaqāfa al-ʿarabiyya*, Beirut (*Markaz dirāsāt al-waḥda al-ʿarabiyya*) 2001. Unter den arabischen Auseinandersetzungen mit diesem Werk seien genannt: 'Alī Ḥarb: „Muḥammad 'Ābid al-Ġābirī: at-tumūḥ ilā naqd ma'rifa li-l-ʿaql al-ʿarabī“, *Dirāsāt 'arabiyya* 16 (1980) 10, S. 42-56; Maḥmūd Amīn al-Ālim: „Naqd al-Ġābirī li-l-ʿaql as-siyāsī al-ʿarabī“, in: ders.: *Mawāqif naqḍiyya min at-turāt*, Kairo (*Dār qaḍāyā fikriyya*) 1997, S. 71-85; Yahyā Muḥammad: *Naqd al-ʿaql al-ʿarabī fi l-mīzān: dirāsa ma'rifa tu'nā bi-naqd mašrūʿ*, „Naqd al-ʿaql al-ʿarabī“ li-l-mufakkir al-maġribī Muḥammad 'Ābid al-Ġābirī, Beirut (*Mu'assasat al-intiṣār al-ʿarabī*) 1997. Bekanntheit erlangte auch ein Briefwechsel, den al-Ġābirī 1989 mit Ḥasan Ḥanafī auf den Seiten der Pariser Zeitschrift *al-Yaum as-sābi* führte und der im Folgejahr als *Ḥiwār al-mašriq wa-l-maġrib: naḥwa i'ādat binā' al-fikr al-qawmī al-ʿarabī* in Beirut (*al-Mu'assasa al-ʿarabiyya li-d-dirāsāt wa-n-naṣr*) erschien.

des *kalām* und als Befürworter der Philosophie gilt. Auf ihrem Gebiet ist er für die Forderung bekannt, sich von dem in den arabischen und persischen Gebieten der östlichen islamischen Welt vorherrschenden „mystischen, idealistischen und irrationalistischen“ Geist Ibn Sīnās abzuwenden und sich dem unter den maghrebinischen und andalusischen Denkern verbreiteten „rationalistischen, kritischen und realistischen“ Geist Ibn Rušds anzuschließen.¹²¹

Trotz seiner Distanz gegenüber dem *kalām* hat al-Ġābirī für die Muʿtaziliten einiges übrig, da er sie als Kronzeugen für eigene Ideen in Stellung bringen kann. So findet sich von ihm ein kurzer Artikel von 1988, in dem er sich mit den theologischen Vorstellungen der Schule auseinandersetzt. Dabei arbeitet er mit Begriffen, die modernen akademischen Debatten besonders in Frankreich entnommen sein dürften. So spricht der Autor in seiner theoretischen Einführung von einer „Korrelation zwischen Denkweise und Politik“ (*talāzum baina l-ʿaqlānīya wa-s-siyāsa*), einem „politischen Feld“ (*maḡāl siyāsī*) und einem „politischen Unbewußten“ (*lā-šūʿūr siyāsī*).¹²² Ausgehend hiervon unterzieht er das muʿtazilitische Denken einer „politischen Lektüre“, geht also der Frage nach, welche politischen Ansichten bzw. welcher „ideologische Gehalt“¹²³ den theologischen Prinzipien der Muʿtazila zu Grunde liegen. Nicht alles, was hier geäußert wird, ist im modernen arabisch-islamischen Kontext wirklich neu; es wird zum Teil aber auf recht pointierte Weise formuliert. Dabei ist al-Ġābirīs „Lektüre“ nicht nur eine politische, sondern vor allem eine säkularistische. Denn worum es ihm hier vornehmlich geht, das ist die Proklamierung eines „Feldes der Politik“, das heißt eines Bereichs, in dem ein von religiösen Beschränkungen (aber auch von Stammesbindungen und staatlicher Einmischung) unabhängiges politisches Argumentieren möglich ist. Als diejenigen, die ein derartiges Feld im Islam eröffneten, präsentiert al-Ġābirī die frühen *mutakallimūn* und besonders die Muʿtazila. Zustimmung äußert er sich zu ihren Positionen in der Frage von Handlungsfreiheit und Prädestination. Besonderes Augenmerk legt er aber auf die Diskussionen um die Definition des Glaubens, um jenseitige Belohnung und Strafe sowie um die diesseitige Stellung des Sünders. Die Fragen, wer als Gläubiger

¹²¹ Vgl. Kügelgen 1994, S. 263, 276-80, 328.

¹²² Ġābirī 1988, S. 65.

¹²³ Ebd., S. 65.

bezeichnet werden kann und wer nicht, ob der Glaube eines Menschen auf seinem Bekenntnis (*qaul*) oder seinen Taten (*‘amal*) beruht und wie mit dem Begeher großer Sünden (dem *murtakib al-kabīra*) umzugehen ist, sind für al-Ġābirī Fragen, die mit den modernen Diskursen über den Begriff der Staatsbürgerschaft (*waṭanīya* bzw. *muwāṭana*) verglichen werden können: Da man die Umma seinerzeit als spirituelles Vaterland (*waṭan rūḥī*) aufgefaßt habe, sei der Gläubige etwas Ähnliches gewesen wie heute der Staatsbürger (*muwāṭin*). Uneindeutigkeit einer Person gegenüber der Religion bedeutete somit stets ein ungeklärtes Verhältnis zur politischen Gemeinschaft, weshalb das Urteil, daß sich jemand vom Islam abgewandt habe, eine schwerwiegende politische Aussage war. Mit ihrem Aufruf, gegen Ungläubige – vor allem den ungläubigen Herrscher, auf den diese Debatte ja gemünzt war – das Schwert zu erheben, hätten die Ḥārīgiten jeder politischen Lösung den Boden entzogen, „denn es gibt keinen Raum für Politik im Angesicht von Waffen“. Die Mu‘tazila habe es mit ihrem Pragmatismus dagegen ermöglicht, mit dem als ungläubig geltenden Herrscher in einen politischen Austausch zu treten. Politik beginne mit der Anerkennung eines „Feldes der Mitte“, und das Wesen dieses Feldes liege in der mu‘tazilitischen Theorie der Zwischenstellung des Sünders. Sie bedeute, „daß wir, anstatt Krieg zu führen, wie es die Ḥārīgiten tun – besser gesagt: anstatt Politik durch das Mittel des Krieges zu betreiben, wie es Schiiten und Ḥārīgiten tun –, Krieg durch das Mittel der Politik führen.“¹²⁴

In welchem Verhältnis die Theorie der Zwischenstellung aus al-Ġābirīs Sicht zu der oft als quietistisch verurteilten Theorie des Aufschubs (*irḡā’*) steht, wird an dieser Stelle nicht ganz klar. Es scheint aber, als setze der Autor den *irḡā’* – genauer: eine seiner Varianten – in seinem politischen Gehalt mit der Idee der Zwischenstellung gleich. Die murġi’itische Weigerung, über den Glauben anderer Muslime zu urteilen, und die damit verbundene Forderung, das Urteil Gott und der Abrechnung am Jüngsten Tag zu überlassen, haben für al-Ġābirī zwei Stoßrichtungen. So sieht er einen „sunnitischen *irḡā’*“, der die Umayyaden vom Vorwurf des Unglaubens habe befreien sollen, und einen „oppositionellen *irḡā’*“, der das Ziel gehabt habe, den zumeist aus den persischen Gebieten stammenden nicht-arabischen Konvertiten (*mawālī*), „deren Islam sich auf das Bekenntnis

¹²⁴ Ebd., S. 66-67.

beschränkte und die Taten außen vor ließ“, die volle Zugehörigkeit zum Islam zuzusprechen, also im modernen Sinne ihre *muwāṭana* anzuerkennen. Letztere *irḡāʾ*-Variante, die dem Autor eindeutig sympathischer ist, rückt er in die Nähe der Theorie der Zwischenstellung des Sünders, und er meint, sie sei eng mit der sozialen Herkunft ihrer Vertreter verbunden. Denn „alle *mutakallimūn*“, so schreibt er in einiger Verkürzung, gehörten den *Mawālī* an, waren Händler und Handwerker und verbanden das abstrakte Denken mit der konkreten Realität: „Weder fielen die religiösen Themen vom Himmel noch kamen die *Kalām*wissenschaftler aus dem Nichts.“ Die Vertreter der Zwischenstellung hätten sich im sozialen Sinne selbst in einer Art Zwischenstellung befunden: Sie hätten als Teil der Elite (*ḥāṣṣa*) zwischen der herrschenden Stammesaristokratie und der breiten Masse (*ʿamma*) der Muslime gestanden, „die keine politischen Rechte hatte und auf die keine Rücksicht genommen wurde“. Die *mutakallimūn* waren für al-Ġābirī „die Ideologen, die im Namen dieser neuen Gruppe, der *ḥāṣṣa*, sprachen, die man später als *Muʿtazila* bezeichnete“.¹²⁵

Letzteres Urteil führt al-Ġābirī in seinem Buch „Die Intellektuellen in der arabischen Zivilisation“ von 1995 weiter aus. Es besteht aus drei Kapiteln, von denen für uns vor allem die ersten beiden von Interesse sind. Im ersten bemüht sich al-Ġābirī darum, die Verwendung des Begriffs des „Intellektuellen“ mit Bezug auf die klassische arabisch-islamische Welt theoretisch zu begründen. Im zweiten beschäftigt er sich mit den Verfolgungen, denen die „Intellektuellen“ des Islam ausgesetzt waren, und exemplarisch mit der *miḥna* Ibn Ḥanbals. Im dritten betrachtet er das Unglück (die *nakba*), das Ibn Ruṣd widerfuhr, als er unter dem Almohadenkalifen al-Manṣūr 1195 verurteilt und anschließend verbannt wurde. Gemeinsames Thema der Kapitel ist

¹²⁵ Ebd., S. 67. Ein weiterer Gegenstand des Artikels sind die politischen Implikationen eines anthropomorphistischen und eines abstrakten Gottesbildes (*taṣbīḥ* und *tanẓīḥ*). Dabei vertritt al-Ġābirī die ungewohnte These, daß der *taṣbīḥ* Gott auf das Niveau des Menschen herabsenke und den Herrscher auf das Niveau eines Gottes erhebe, während der *tanẓīḥ* nicht nur Gott, sondern idealistischerweise auch das Konzept des Herrschers auf eine höhere Stufe erhebe als das des zu Laster und Ungerechtigkeit neigenden Menschen; ebd., S. 67-68. Das Verhältnis theologischer und politischer Ideen im griechischen und muslimischen Denken miteinander vergleichend, sieht al-Ġābirī zudem bei den Muslimen das politische Gemeinwesen (*al-madīna as-siyāsīya*) nach dem Vorbild ihrer theozentrischen Theologie (*ilāhīyāt*), bei den Griechen die Theologie nach dem Vorbild ihres demokratischen Gemeinwesens konstruiert; ebd., S. 63.

die Aufdeckung der politischen Hintergründe dieser aus arabischer Sicht meist als religiös charakterisierten Probleme. Und dabei geht es – wie bei Amīn und Ġad‘ān – darum, Lehren herauszuarbeiten, die diese Ereignisse für den modernen Betrachter beinhalteten: Durch die politische Entschlüsselung der *miḥan* der arabisch-islamischen Intellektuellen gewannen diese Ereignisse erst an Bedeutung und würden somit zu historischen Beispielen, die dem von al-Ġābirī gesuchten Bezugsrahmen (*marǧa‘īya*) für den Begriff des Intellektuellen in der arabisch-islamischen Zivilisation die erforderliche Dimension des Beispiels und Vorbilds (*bu‘d an-namūdaǧ wa-l-miṭāl*) gäben.¹²⁶

Die Konstruktion eines solchen Bezugsrahmens ist aus al-Ġābirīs Sicht deshalb notwendig, weil von Intellektuellen in der modernen arabisch-islamischen Welt zwar oft die Rede sei, der entsprechende Begriff der *mutaqqafūn* aber ohne Fundierung bleibe, was zur Folge habe, daß die mit ihm Bezeichneten in ihrem Selbstverständnis quasi in der Luft hingen: „Von welchem Modell läßt sich der zeitgenössische arabische ‘Intellektuelle’ inspirieren? Auf welchen Bezugsrahmen stützt er sich, wenn er sich über eines der Probleme seiner Gesellschaft Gedanken macht? Ja, von welchem Ideal fühlt er sich angezogen, wenn er über seine Situation und Rolle als Intellektueller nachdenkt?“ Zur Beantwortung dieser Fragen unternimmt al-Ġābirī im ersten der drei Kapitel eine Rekonstruktion (*i‘ādat binā’*) des Begriffs des Intellektuellen. Damit meint er seine Übertragung aus dem westlichen Kontext, an den der moderne arabische Wortgebrauch ja angelehnt ist, und seine Einbürgerung bzw. „Naturalisierung“ (*tabyi’a*), das heißt die Herstellung einer organischen Verbindung mit dem epistemologischen Feld (*ḥaql ma‘rifī*), in das hinein der aus einem fremden epistemologischen Feld stammende Begriff eingeführt worden sei.¹²⁷ Daß der westliche Begriff des Intellektuellen von „Intellekt“ abgeleitet ist und denjenigen bezeichne, dessen Beruf es sei, „über Ideen nachzudenken“ (*at-tafkīr fī l-afkār*),¹²⁸ während das arabische Gegenstück von *taqāfa* (Kultur) stammt und wörtlich „kultiviert“ bedeutet,¹²⁹ interessiert al-Ġābirī dabei weniger als die Frage nach dem ersten Auftreten des mit diesem Begriff bezeichneten Phänomens. Obwohl der Terminus *mutaqqaf* erst seit rund 50 Jahren

¹²⁶ Ders. 1995, S. 15.

¹²⁷ Ebd., S. 9-15.

¹²⁸ Ebd., S. 8; vgl. ebd., S. 23-24.

¹²⁹ Ebd., S. 21-22.

im arabischen Diskurs verbreitet sei, lasse sich das Aufkommen einer Schicht von Intellektuellen in der arabisch-islamischen Gesellschaft auf einen weit früheren Zeitpunkt datieren. Als Vorbild für dieses Argument dient al-Ġābirī der europäische Umgang mit dem Begriff. Hier sei der konkrete Terminus ebenfalls vergleichsweise jung, denn er sei erst Ende des 19. Jhs. im Kontext der Dreyfus-Affäre, konkret im *Manifeste des Intellectuels* von Émile Zola und anderen französischen Denkern, geboren worden, was einen Autor wie Jacques Le Goff aber nicht davon abhalte, in seiner Untersuchung „Les intellectuels au moyen âge“ von 1955 vom Entstehen einer Intellektuellenschicht im 12. Jh. zu sprechen, den Typus des Intellektuellen nach seiner begrifflichen Fixierung in der Moderne also rückblickend zu isolieren und seine Entwicklung zu beschreiben. Der Maßstab, den Le Goff dabei anlege, sei nicht die Frage der Verwendung des Begriffs in der Vergangenheit, sondern die geistige und soziale Funktion derjenigen, die in der Gegenwart damit bezeichnet würden: Intellektuelle im vollen, „starken“ Sinne des Wortes seien Denker, „die eigene Ideen über den Menschen und die Gesellschaft vertreten sowie Protest und Kritik üben an dem, was die Individuen und Gruppen seitens der Autoritäten, seien diese politisch oder religiös, an Unrecht und Willkür erfahren“. Der echte Intellektuelle sei mutig und gesellschaftskritisch, vertrete eine eigene Position, ja womöglich ein eigenes denkerisches Projekt, und betätige sich als „Gewissen der Gesellschaft und Sprecher (*nāṭiq*) im Namen der Kräfte des Fortschritts“. Er zähle – und hier bereitet al-Ġābirī sein späteres Argument begrifflich vor – zu jenen, „die wissen und sprechen, sprechen, um zu sagen, was sie wissen“ (*alladīna yaʿrifūna wa-yatakallamūna, yatakallamūna li-yaqūlū mā yaʿrifūn*), und so ihrer Gesellschaft geistige Führung gäben.¹³⁰

Le Goffs rückblickende Beschreibung des westlichen Intellektuellen dient al-Ġābirī nicht nur als Vorbild für ein ähnliches Herangehen mit Bezug auf die arabisch-islamische Kultur. Denn es gibt zwischen den beiden Themen auch Überschneidungen, von denen der Autor sich gerne helfen läßt, eine Brücke zu seinem Gegenstand zu schlagen, ja die es ihm erlauben, den Ursprung des von ihm untersuchten Phänomens in die arabisch-islamische Welt zu verlegen. Denn während Le Goff das Entstehen der Intellektuellen Europas mit dem Aufstieg der dortigen Stadtkultur in Verbindung bringt und

¹³⁰ Ebd., S. 23-25.

hier auch an die unabhängigen Handelsstädte denkt, die Güter und Rohstoffe in die Metropolen der islamischen Welt exportierten,¹³¹ blickt Alain de Libera, ein weiterer französischer Autor, auf die im Mittelalter zu beobachtenden geistigen Kontakte zwischen Europa und der arabisch-islamischen Welt. In seinem Buch *Penser au moyen âge* von 1991 beschreibt er den lateinischen Averroismus, also das an Ibn Rušd orientierte mittelalterliche europäische Denken, als Diskurs der „neuen Intellektuellen“ im Europa des 13. und 14. Jhs. Die Verwandlung der europäischen Gelehrten von bloßen „Professoren“, die im Dienste staatlicher bzw. religiöser Autoritäten gestanden hätten, in „Intellektuelle“, also „sprechende Philosophen“ (*falāsifa „mutakallimūn“*) bzw. „Vertreter von Meinungen“ (*aṣḥāb maqālāt*), die sich an die Menschen und gegen das offizielle Denken der Kirche gewandt hätten, so kann al-Ġābirī folgern, sei auf entscheidende Weise vom Geistesleben der Araber und Muslime beeinflusst gewesen.¹³² Er spricht sogar von einer „historischen Wahrheit, die sich aufdrängt“ und darin bestehe, daß „die Intellektuellen im europäischen Mittelalter ein Produkt der Intellektuellen in der arabisch-islamischen Zivilisation sind“.¹³³

Wer sind nun diese Intellektuellen? Wie sind sie entstanden, und wie lassen sie sich sozial verorten? Al-Ġābirī sagt nichts grundsätzlich Neues, wenn er die Theologen und Philosophen der klassischen arabisch-islamischen Welt als deren „Intellektuelle“ bezeichnet.¹³⁴ Worauf es bei ihm aber ankommt, ist der begriffliche und theoretische Rahmen, mit dem er das Phänomen zu fassen versucht. Denn zum einen bemüht er sich, die Situation von Intellektuellen in der arabisch-islamischen Welt mit von dort stammenden eigenen Begriffen zu umreißen und so den Eindruck zu vermeiden, daß es sich bei seinem Bild um die bloße Übertragung eines westlichen Modells handelt. Zum anderen weist er den von ihm beschriebenen Intellektuellen Eigenschaften zu, die man mit den Theologen und Philosophen des klassischen Islam in der Regel nicht assoziiert, wodurch er den Typus des arabisch-islamischen Intellektuellen, wie er ihn sieht, im historischen Rückblick quasi erschafft. Eines der Konzepte, das dabei im Mittelpunkt steht, ist das der Individualität

¹³¹ Ebd., S. 25-26.

¹³² Ebd., S. 29-30.

¹³³ Ebd., S. 33; vgl. ebd., S. 38, 43-44, 52, 61-62.

¹³⁴ Ebd., S. 33.

(*fardīya*), die sich in einem eigenen Bewußtsein, einer eigenen Haltung und einer eigenen Weltsicht manifestiere. Anders als in Europa, wo der Begriff des Individuums in Abgrenzung zu den Begriffen Staat und Gesellschaft definiert werde, sei der Intellektuelle in der arabisch-islamischen Zivilisation als Individuum innerhalb eigener begrifflich-sozialer Netzwerke (*ṣabakāt*) einzuordnen: Intellektuelle zeichneten sich dort dadurch aus, daß sie nicht Herrscher (*ruʿāt*), sondern Teil der Beherrschten (*raʿīya*) seien, daß sie nicht zum einfachen Volk (*ʿamma*), sondern zur gebildeten Elite (*ḥāṣṣa*) gehörten, daß sie keine Grundsteuer (*ḥarāğ*) zahlten, sondern von Zuwendungen (*ʿaṭā*) lebten, daß nicht die Wüste (*bādiya*), sondern zivilisierte Regionen (*ḥaḍar*) ihr Lebensraum seien und daß sie sich nicht durch ihren Stamm (*qabīla*), sondern durch ihr Bekenntnis (*ʿaqīda*) definierten, ja mehr noch: daß sie in ihrem Bekenntnis „ihre Individualität praktizieren“, dieses also in eine eigene Meinung (*raʾy* bzw. *maqāla*) verwandelten, durch die sie sich von ihren Zeitgenossen abhoben. Der Intellektuelle sei ein Mensch, der zu den relevanten Fragen seiner Zeit eigene Positionen vertrete und sich mit ihnen „sprechend“ (als *mutakallim*) an die Menschen wende. Sein Mittel, um sich hier verständlich zu machen, sei die *ʿaqīda*. Mittels ihrer Begriffe und Regeln „praktiziert er Kultur (von der die Politik ein Teil ist)“.¹³⁵

Ihren Ursprung hatte die beschriebene Praxis laut al-Ġābirī schon früh, das heißt lange vor dem Aufkommen des Fachbegriffs *kalām*. So wie man die Entstehung dieser Disziplin in der Regel auf die frühen Differenzen unter den Muslimen zurückführt, tut der Autor das mit dem Phänomen der arabisch-islamischen Intellektuellen: Erst durch besagte Differenzen habe sich eine Gruppe dazu berufen gefühlt, sich von der inner-islamischen bewaffneten Auseinandersetzung fernzuhalten und statt dessen auf unparteiische und objektive Weise über die im Zuge dieser Auseinandersetzung vertretenen Positionen nachzudenken. Mit Blick auf drei historische Momente – den Rückzug einer Gruppe von Murğīʿiten aus dem Machtkampf zwischen ʿAlī und Muʿāwiya, den Rückzug einer Gruppe von ʿAliden aus dem Streit zwischen al-Ḥasan Ibn ʿAlī und Muʿāwiya sowie den Rückzug Wāṣils aus dem Zirkel al-Ḥasan al-Baṣrīs – definiert al-Ġābirī die Abwendung von Bürgerkrieg und Kampf (*ʾi tizāl al-fitna wa-l-iqtitāl*) sowie den Eintritt in ein Feld des Beredens (*kalām*) politisch-religiöser Fragen als

¹³⁵ Ebd., S. 33-37.

Gründungsakte intellektuellen Verhaltens. Die erste Generation der arabisch-islamischen Intellektuellen habe sich weder den Prinzipien von Stamm und Beute unterworfen, noch habe sie den wechselseitigen Verketzerungen der Konfliktparteien getraut. Den von diesen vorgebrachten religiösen Argumenten seien sie vielmehr mit Zweifel begegnet, „und Zweifel ist Reden und Disput im Geiste“ (*wa-š-šakk kalām wa-ḡadal fī d-dīhn*). So hätten sie den Streit von der Ebene des bewaffneten Kampfes auf die des geordneten *kalām* gehoben. Ihre hierbei an den Tag gelegte Neutralität sei keine „negative Neutralität“ gewesen, der daran gelegen war, sich aus Desinteresse von den Belangen der Muslime abzuwenden. Sie sei vielmehr aus der Einsicht entstanden, daß das, was von den Konfliktparteien als Kampf um den richtigen Glauben dargestellt wurde, profane Streitigkeiten der Stämme um politische Macht und Beuteverteilung waren, wobei jede Seite ihre jeweiligen Gegner zu Ungläubigen erklärte.¹³⁶

Mu'tazilismus und *irḡā'* – wie in dem oben zusammengefaßten Artikel spielen diese Begriffe also auch hier eine wichtige Rolle bei al-Ġābirīs Suche nach dem Ursprung der Intellektuellen und der freien politisch-religiösen Diskussion in der arabisch-islamischen Zivilisation. Die Weigerung, sich der Verketzerung einer der streitenden Parteien, das heißt der Instrumentalisierung der Religion, anzuschließen, habe man im frühen Islam bald *irḡā'* und bald *ʿtizāl* genannt.¹³⁷ Dennoch gehörten für al-Ġābirī nicht alle Intellektuellen der klassischen arabisch-islamischen Welt zu diesen beiden Parteien. Grundsätzlich legt er Wert auf die Feststellung, daß die von ihm behandelten Intellektuellen überhaupt keiner Partei – jedenfalls keiner politischen Partei – angehörten, wie es viele behaupten. Sie hätten sich weder den Umayyaden noch den Ḥārīḡiten noch der frühen Schia zugehörig gefühlt, sondern seien diesen gegenüber „als Individuen, als *mutakallimūn*“ Oppositionelle gewesen. Auch die Trennung in „Vertreter des Hadith“ und „Vertreter des *ra'y*“ sowie die Unterteilung in *fīraq* weist al-Ġābirī als ahistorisch und irreführend zurück und bringt sie mit dem „erfundenen Hadith“ der 73 muslimischen Gruppierungen in Verbindung, von denen nur eine das jenseitige Heil erlange. In Wahrheit hätten sich die frühen arabisch-islamischen Intellektuellen gerade dadurch ausgezeichnet, daß sie alle

¹³⁶ Ebd., S. 37-41, 45.

¹³⁷ Ebd., S. 40, 44.

eine eigene Meinung vertraten, was die späteren Doxographen erst im Nachhinein systematisiert und geglättet hätten, damit ihr Weltbild und die von ihnen konstruierten theologischen Ahnenreihen nicht durcheinandergerieten.¹³⁸

Hauptmerkmal der ersten Generation arabisch-islamischer Intellektueller, so al-Ġābirī, war ihr Diskurs von Toleranz, Aufklärung, Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen sowie der Verteidigung der nicht-arabischen Konvertiten. Anstatt wie die Umayyaden die Religion zu instrumentalisieren oder wie die Ḥārīgiten in blinden Extremismus zu verfallen, habe man in den Diskussionen um die Definition des Glaubens und die Zulässigkeit des *takfīr* (der Verketzerung des Gegners), in der Debatte um die menschliche Handlungsfähigkeit und in allen hiermit verbundenen Fragen gemäßigte, tolerante und „liberale“ Haltungen eingenommen, da dies das beste Mittel gewesen sei, „um die *fitna* durch das Licht der Vernunft zum Stillstand zu bringen“. Als Beispiele nennt al-Ġābirī unter anderem Abū Ḥanīfa, al-Ḥasan al-Baṣrī und Wāṣil. Als „Modell des reifen aufklärerischen Intellektuellen“ hebt er aber besonders Ġailān ad-Dimašqī (st. nach 106/724) hervor, dessen Ideen zur Handlungsfreiheit und Verantwortung des Menschen eine wichtige Quelle späterer muʿtazilitischer Theorien waren. Mit seinen Anhängern habe Ġailān versucht, unter den umayyadischen Herrschern wie unter den anti-umayyadisch eingestellten Stämmen der Zeit seine „umfassende aufklärerische Ideologie“ zu verbreiten, weshalb al-Ġābirī meint, hier von „organischen Intellektuellen“ im Sinne des italienischen Marxisten Antonio Gramsci sprechen zu können.¹³⁹

In der zweiten von al-Ġābirī beschriebenen Generation arabisch-islamischer Intellektueller weitet sich das Bild. Es ist die Zeit der Verschriftlichung bzw. Kodifizierung der arabisch-islamischen Wissenschaften (*ʿaṣr at-tadwīn*), die im Denken des Autors und besonders im ersten Band seiner „Kritik der arabischen Vernunft“ eine wichtige Rolle spielt. Nicht mehr nur von Liberalen und Aufklärern ist hier die Rede, sondern von Kulturschaffenden allgemein, die al-Ġābirī nicht in geistige Lager (*fīraq*), sondern, ihrer Spezialisierung gemäß, in Klassen (*fīʾāt*) unterteilt: in Wissenschaftler von Koran und Hadith sowie Historiker, Linguisten und Literaten, *mutakallimūn* und *falāsifa*.

¹³⁸ Ebd., S. 41-43; vgl. ebd., S. 102-3.

¹³⁹ Ebd., S. 44-51. Zu Gramsci vgl. ebd., S. 20-21.

Sie alle werden hier, ungeachtet ihrer geistigen Ausrichtung, als Intellektuelle bezeichnet, die sich dem Aufbau einer Kultur gewidmet hätten.¹⁴⁰ Für die darauf folgende Generation spricht der Autor dann wieder von „organischen Intellektuellen“, die sich dadurch auszeichneten, daß sie ihre Bildung (*taqāfa*) in den Dienst dieses oder jenes politischen Lagers gestellt hätten. Al-Ġābirī geht hier über das von ihm zuvor entworfene Bild hinaus, in dem ja nur die Mu‘tazila und die ihnen nahestehenden murġi‘itischen und qadaritischen Denker des frühen Islam als „Intellektuelle“ auftraten. Denn neben den mu‘tazilitischen und den sunnitischen *mutakallimūn*, den „wissenschaftlichen Kadern“ der Schiiten und den muslimischen Philosophen bezieht er hier in den Kreis der Intellektuellen ausdrücklich auch die anti-‘abbāsiden Rechtsgelehrten und Richter mit ein, die unter al-Ma‘mūn und seinen Nachfolgern die sufyānisch orientierten Oppositionsbewegungen unterstützten und für eine Rehabilitierung der Umayyaden eintraten.¹⁴¹

Was der Autor mit dieser Kategorisierung im Sinn hat, zeigt sich im zweiten Kapitel seines Buches. Es behandelt zunächst die Verfolgungen, denen Ibn Ḥanbal, Symbolfigur der konservativen Opposition und bekanntestes Opfer der *miḥna*, ausgesetzt war, endet dann aber in einem klar auf die Gegenwart bezogenen Abschnitt über das Verhältnis zwischen den arabisch-islamischen Intellektuellen und der Staatsmacht (*sulṭa*). Daß al-Ġābirī mit seiner Betrachtung der *miḥna* an einer „historischen Lehre“ und einem „Verstehen der Gegenwart“ gelegen ist, muß man aus dieser Art des Aufbaus nicht erschließen, denn es wird von ihm selbst deutlich betont.¹⁴² Nicht nur den Inhalt dieser Lehre, sondern auch die Einschätzung der Hintergründe der *miḥna* betreffend ist der Autor, wie er selbst angibt, auf zentrale Weise von Ġad‘āns eben behandelter Studie beeinflusst.¹⁴³ Trotzdem kommt er hinsichtlich der Frage nach

¹⁴⁰ Ebd., S. 52.

¹⁴¹ Ebd., S. 53.

¹⁴² Ebd., S. 68, 86, 89.

¹⁴³ In welchem Ausmaß er von Ġad‘āns Lektüre der Ereignisse profitiert hat, läßt al-Ġābirī aber im Unklaren. Neben der Grundidee, die *miḥna* als ein politisches Unternehmen zu verstehen, hat er von seinem Kollegen auch viele historiographische Details übernommen. Anstatt diese Einflüsse aber konkret zu benennen, verbrüdet er sich auf etwas gönnerhafte Weise mit dem von ihm als „Freund Fahmī“ bezeichneten Forscher, dem er zugleich vorwirft, nur die allgemeinen Aspekte (*al-mazhar al-‘amm*) der fraglichen Angelegenheit behandelt zu haben. Ebd., S. 89, 95.

Schuld und Verantwortung zu Ergebnissen, deren Stoßrichtung sich von dem, was Ġad'ān seinem Leser auf den Weg gibt, unterscheidet. Denn während sich jener in seinen Schuldzuweisungen auf die religiöse Opposition konzentriert und das Unternehmen der *miḥna* trotz manch Kritik als eine sich aus der Logik des *mulk* zwingend ergebende Maßnahme hinstellt, gibt al-Ġābirī die Hauptschuld für die *miḥna* den 'Abbāsiden. Anders als Ġad'ān spricht er nicht nur die Mu'tazila, sondern die damaligen arabisch-islamischen Intellektuellen generell von der unmittelbaren Verantwortung frei. Seine im Gegenzug vorgebrachte Anklage der 'Abbāsiden richtet sich dabei, so zeigt sich am Schluß des Kapitels, direkt gegen die Staaten und Regime der modernen arabisch-islamischen Welt.

Verglichen mit Ġad'āns detaillierter Darstellung der politisch-ideologischen Hintergründe der *miḥna* kommen al-Ġābirīs Erklärungen zum Thema pointierter, aber auch eindimensionaler daher. Bei ihm erscheint die *miḥna* weniger als das Resultat vieler verschiedener Faktoren, die man aus mehreren Perspektiven betrachten kann, denn als Konflikt zwischen einer Reihe klar voneinander abgrenzbarer Parteien, die einander mit auf eindeutige Weise ideologisch konnotierten Argumenten gegenüberstanden. Die politische Lektüre theologischer Positionen, der sich al-Ġābirī auch hier widmet, schließt die Theorie der Erschaffenheit des Koran ausdrücklich mit ein, ja stellt sie in den Mittelpunkt. Anders als bei Nawas und Ġad'ān, denen zufolge sich al-Ma'mūn einer theologischen Idee bediente, um einem politischen Gegner zu schaden, der diese Idee aus religiösen Gründen ablehnte, ist der Gedanke des *ḥalq al-qur'ān* bei al-Ġābirī schon vor der *miḥna* ein wichtiger Eckpfeiler in der ideologischen Auseinandersetzung um die politische Macht im islamischen Reich. Eine politische Botschaft habe dieser Theorie von Anfang an innegewohnt, doch die einseitig auf dogmatische Fragen konzentrierte Ideengeschichtsschreibung der Muslime habe das Thema seiner politischen Zusammenhänge beraubt, so daß man sich heute erstaunt fragen müsse, wie solch ein untergeordnetes theologisches Problem einen solch schweren Konflikt habe auslösen können. Durch die Übersetzung des in religiösen Kategorien geführten politischen Diskurses der damaligen Zeit in eine moderne politische Sprache, so meint al-Ġābirī, lasse sich dem Konflikt die ihm abhanden gekommene politische Plausibilität (*ma'qūlīya*) zurückgeben.¹⁴⁴

¹⁴⁴ Ebd., S. 67-68, 74-75, 89, 103, 107, 111.

Mit seiner Behauptung, daß die Erschaffenheitslehre schon in ihrer Entstehungszeit eindeutige politische Hintergründe hatte, weicht al-Ġābirī von dem, was man zu diesem Thema in der Regel, von Islamwissenschaftlern wie von Muslimen, zu lesen bekommt, ab. Während man die Frage nach der Natur des Koran nämlich meist mit der Frage nach Gott, seinen Attributen und seiner Einheit sowie mit den Problemen von Präexistenz bzw. Historizität des koranischen Textes in Verbindung bringt, erscheint die Angelegenheit hier als ein Mittel zur Positionierung gegenüber der jeweils herrschenden Dynastie. Ihren Ursprung hatte die Lehre des *ḥalq al-qur‘ān* al-Ġābirī zufolge in der Zeit der „liberalen“ Intellektuellen qadaritischer und murġi‘itischer Ausrichtung, die sich im Widerstreit mit der ġabritischen Herrschaftsideologie der Umayyaden befanden. Hier sei es nicht um Dogmatik und die Frage der göttlichen Einheit gegangen, wie man es später meist dargestellt habe, sondern um die Bekräftigung der Handlungsfreiheit des Menschen: Die Vorstellung eines ewigen Koran habe die eines ewigen göttlichen Vorherwissens, also die ġabritische Vorstellung der Prädestination, nach sich gezogen, weshalb die Gegner der Umayyaden sie abgelehnt hätten.¹⁴⁵ Die Ideen al-Ġa‘d Ibn Dirhams (st. vor 125/743), den man als ersten Vertreter der Erschaffenheitslehre kennt, und Ġahm Ibn Ṣafwāns (st. 128/746), der ihm in diesem Punkt folgte (ansonsten aber als Sympathisant des *ġabr* gilt, was al-Ġābirī zu relativieren sucht), werden hier in diesem Sinne als Ausdruck einer kämpferisch-oppositionellen Haltung gegenüber den Umayyaden gewertet. Beweis dafür ist dem Autor die Tatsache, daß beide Männer auf umayyadische Anordnung hin ermordet wurden; denn kein Herrscher rücke, damals wie heute, einem Gelehrten wegen einer rein religiösen Meinungsverschiedenheit auf den Leib.¹⁴⁶ Übernommen worden sei die Erschaffenheitslehre dann unter anderem von der Mu‘tazila, der Ḥārīġīya, der Mehrheit der Zaidīya und der Murġi‘a, vielen Rāfiḍiten sowie Abū Ḥanīfa. Daraus, daß sie alle dem umayyadischen Kalifat ablehnend gegenüberstanden, schließt al-Ġābirī, daß der Slogan (*šī‘ār*) des *ḥalq al-qur‘ān* „politischer Ausdruck“ der Opposition gegen die Umayyaden gewesen sei.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Ebd., S. 51; vgl. ebd., S. 76.

¹⁴⁶ Ebd., S. 103-6.

¹⁴⁷ Ebd., S. 107.

Mit dem Machtantritt der ‘Abbāsiden, an dessen ideologischer Vorbereitung die aufklärerischen und „liberalen“ Intellektuellen auf entscheidende Weise beteiligt gewesen seien,¹⁴⁸ und dann vor allem mit dem Kalifat al-Ma’mūns habe sich die Lage verändert. Neue politische Oppositionsbewegungen seien entstanden, darunter die *muṭawwi’a* (deren Ruf nach *al-amr bi-l-ma’rūf wa-n-nahy ‘an al-munkar* al-Ġabirī mit dem islamistischen Ruf nach „Anwendung der Šarī’a“ vergleicht)¹⁴⁹ und die Anhänger des Sufyānī, der als mythologische Figur die Hoffnungen vieler arabischer Sunniten auf Befreiung von den nach Persien hin orientierten ‘Abbāsiden auf sich gezogen habe.¹⁵⁰ Da letztere ihre Legitimität großteils aus dem behaupteten Unrecht der Umayyaden und der Abwertung ihres Erbes gezogen hätten, habe die anti-‘abbāsidische Opposition die Umayyaden nachträglich aufgewertet. So sei es dazu gekommen, daß die Parteinahme für die Unerschaffenheit des Koran – al-Ġabirī zufolge ja eine alte Position der Umayyaden im Konflikt mit Ġaḥm und al-Ġa’d – zu einem indirekten Mittel wurde, um sich gegen die ‘Abbāsiden auszusprechen.¹⁵¹ Wie das funktioniert habe, zeigt der Autor am Beispiel Ibn Ḥanbals. Viele Punkte seiner *‘aqīda*, so die nach außen hin tolerante Definition des Glaubens, die Anerkennung der Prädestination und die indirekte Ablehnung des Prinzips von „Verheißung und Drohung“ (*al-wa’d wa-l-wa’id*), seien eine bewußte Abgrenzung gegenüber der alten anti-umayyadischen Opposition und insofern eine religiös verklausulierte politische Meinungsäußerung gegen die ‘Abbāsiden. Daß Ibn Ḥanbal den wahren Gläubigen unter anderem dadurch definiere, daß er keinen Muslim (also auch keinen Umayyaden) als Ungläubigen verurteile, daß die ḥanbalitische *‘aqīda* also tolerant wirke, während die anti-umayyadische Opposition (deren Denken al-Ġabirī ja zuvor als „tolerant“ beschrieben hatte) durch ihre unversöhnliche Ablehnung der Willkürherrschaft der Umayyaden nun als extremistisch dastehe, zeige, daß ein und derselbe theologische Gedanke, je nach Rahmensituation, unterschiedliche politische Inhalte transportieren könne. Die in Ibn Ḥanbals *‘aqīda* enthaltene Betonung der Unerschaffenheit des Koran bezeichnet

¹⁴⁸ Ebd., S. 51.

¹⁴⁹ Ebd., S. 91-93.

¹⁵⁰ Ebd., S. 94-95, 112.

¹⁵¹ Ebd., S. 97-98.

al-Ġābirī, leider ohne nähere Erläuterung, als „Teil des Ganzen, ja Symbol des Ganzen“.¹⁵²

Ziel dieser Ausführungen ist der Nachweis, daß es sich bei der Frage nach der Natur des Koran nicht bloß um ein theologisches Problem (*[mas'ala] min masā'il al-uṣūl*), sondern um eine der zentralen Fragen der Zeit (*[aṣl] min uṣūl al-masā'il*) bzw. eine „hochwichtige politische Angelegenheit“ (*qaḍīya siyāsīya kubrā*) gehandelt habe,¹⁵³ was die Konfliktparteien aber verschwiegen hätten. So gebe es im Diskurs aller Beteiligten „ein Offenes und ein Verborgenes, ein Ausgesprochenes und ein Unausgesprochenes“,¹⁵⁴ denn beide Seiten hätten kein Interesse daran gehabt, ihre Intentionen offenzulegen: Die Opposition habe nicht eingestehen wollen, daß es ihr um die Macht im Staate ging, und die 'Abbāsiden hätten nicht zugeben wollen, daß ihre Maßnahmen der Verteidigung dieser Macht bzw., so al-Ġābirī mehrfach, der „Staatssicherheit“ dienten.¹⁵⁵ Die Tatsache, daß al-Ma'mūn und seine „Berater der nationalen Sicherheit“ sich dazu entschieden, den Konflikt auf die Frage der Natur des Koran zuzuspitzen, erklärt der Autor damit, daß die Betonung aller anderen Fragen – das Problem des Sünders, das der Handlungsfreiheit und das von *al-wa'd wa-l-wa'īd* – negativ auf den Kalifen hätte zurückschlagen müssen, denn diese Fragen hätten zu einer Debatte über die auf dem Gedanken des *ḡabr* gegründete Herrschaftsideologie der 'Abbāsiden führen müssen. Einzig die Erschaffenheitslehre habe es al-Ma'mūn ermöglicht, die Konservativen in die Enge zu treiben, denn die Idee der Unerschaffenheit des Koran führe notwendigerweise zur Annahme mehrerer ewiger Wesenheiten, was sich als Widerspruch zur Einzigkeit Gottes und so als Form des Polytheismus (*ṣirk*) verunglimpfen lasse.¹⁵⁶ Die Theorie des *ḥalq al-qur'ān* sei von al-Ma'mūn also als „ideologische Waffe“ eingesetzt worden.¹⁵⁷ Trotz seiner politischen Deutung dieser Theorie und ihrer Koppelung mit der Frage der Handlungsfreiheit kehrt al-Ġābirī hier also zu der in diesem Kontext geläufigeren Annahme zurück, daß die Frage der Natur des

¹⁵² Ebd., S. 98-100.

¹⁵³ Ebd., S. 73, 75; vgl. ebd., S. 87.

¹⁵⁴ Ebd., S. 85.

¹⁵⁵ Ebd., S. 87; vgl. ebd., S. 73, 79-80, 86, 100, 108, 112.

¹⁵⁶ Ebd., S. 100-1.

¹⁵⁷ Ebd., S. 112.

Koran direkt mit der Frage des *tauḥīd* verbunden sei.¹⁵⁸

Was ist nun aber die historische Aussagekraft (*dalāla*) der *miḥna*, von der wie Ġadʿān auch al-Ġābirī spricht?¹⁵⁹ Wie steht er zur Verantwortung der Muʿtazila bzw. der konservativen Opposition? Wie beurteilt er das Verhalten der Intellektuellen? Was sagt er über die Rolle des Staates? Und auf welche Weise setzt er die von ihm behandelten Ereignisse mit der Gegenwart in Verbindung? Die Argumente, die der Autor auf den letzten Seiten seines Kapitels vorbringt, weisen in drei Richtungen: Erstens nehmen sie alle in al-Ġābirīs Sinne wahren, das heißt unabhängigen und kritischen Intellektuellen in Schutz und werben mit Blick auf die Gegenwart für eine derart unabhängige und kritische Haltung. Zweitens verurteilen sie den Zynismus eines Staates, der seine Religionspolitik reinem Machtkalkül unterwerfe und sich von einigen kooperationswilligen Intellektuellen geistige Schützenhilfe verschaffe. Drittens kritisieren sie diese Kooperationswilligkeit und den Opportunismus der Intellektuellen selbst, die sich an jener zynischen Politik zwar nicht immer aktiv beteiligt hätten, aber doch dazu bereit gewesen seien, die staatliche Unterdrückung eigener Gegner zu dulden. Die Hauptschuld gibt al-Ġābirī aber nicht den Intellektuellen, sondern dem Staat. Denn er war es für ihn, der mit der Instrumentalisierung der Religion begann, durch Mittel von Einschüchterung und Verlockung die Intellektuellen an sich band und diese, nachdem sie ihren Dienst getan und die Machtverhältnisse sich verändert hatten, bedenkenlos wieder fallen ließ.

Benutzt hatte der Staat die Intellektuellen, so al-Ġābirī, schon zur

¹⁵⁸ Im Sinne von al-Ġābirīs Annahme eines Zusammenhangs zwischen der Frage der Natur des Koran und der Debatte um Handlungsfreiheit und Prädestination hätte die Proklamierung des *ḥalq al-qurʿān* ja ebenfalls die Diskussion über den *ḡabr* provozieren, die ʿAbbāsiden also ebenso in Verlegenheit bringen müssen wie die übrigen genannten Fragen. Al-Ġābirī sieht das, und so gibt er im selben Kontext eine von al-Masʿūdī (st. 345/956) überlieferte Geschichte wieder, in der ein Unbekannter versucht, al-Maʿmūn im Gespräch des Ġabritentums zu überführen, was al-Ġābirī, obwohl al-Masʿūdīs Bericht keinerlei Hinweis darauf enthält, als Versuch erklärt, auf indirektem Wege das von al-Maʿmūn ausgegebene Dogma der Erschaffenheit des Koran ad absurdum zu führen. Durch seinen „politischen Scharfsinn“ und geschickte Argumente innerhalb des denkerischen Bezugsrahmens der *ahl as-sunna wa-l-ġamāʿa* habe der Kalif (hier als „aufgeklärter Despot“ bezeichnet) die von dem Mann intendierte Bloßstellung gerade noch abwenden können. Ebd., S. 101-2. Zum Thema vgl. ebd., S. 76.

¹⁵⁹ Ebd., S. 107.

Zeit der Umayyaden.¹⁶⁰ Später dann habe der ‘Abbāsīde al-Ma‘mūn die Intellektuellen als „geistige Werkzeuge“ gebraucht, damit sie den von ihm angezettelten „ideologischen Krieg“ gegen die Leugner der Erschaffenheit des Koran führten. Dafür habe sich der Kalif mit den Anhängern Ġahms, die sich inzwischen mit der Mu‘tazila vermischt gehabt hätten, zu verbünden versucht. Al-Ġābirī betont, daß nur ein kleiner Teil der Mu‘tazila aktiv an der Ausgestaltung der *miḥna* beteiligt gewesen sei. Namentlich nennt er Tūmāma, den er dem klassischen Bild entsprechend als al-Ma‘mūns Berater in Sachen „Staatssicherheit“ bezeichnet, Biṣr al-Marīṣī, den er trotz seiner ġahmitischen Neigungen als Mu‘taziliten hinstellt, Ibn Abī Du‘ād, den er ungeachtet der Argumente Ġad‘āns ebenfalls zur Mu‘tazila zählt, und al-Ġāḥiẓ, an dessen ‘abbāsidenfreundliche Schriften er erinnert. Die große Mehrheit der Schule spricht er aber, nach der Art Ġad‘āns, vom Vorwurf der Verantwortung frei. Ihre Hauptköpfe wie Abū l-Hudāil und an-Nazzām seien zu jener Zeit mit der Verteidigung des Islam gegen Manichäer und Dualisten sowie der theoretischen Ausarbeitung des mu‘tazilitischen Denkens beschäftigt gewesen. Hierbei sei die Idee der Erschaffenheit des Koran nur ein untergeordnetes Thema gewesen, das man niemals zum Motto der Abgrenzung von eigenen inner-islamischen Gegnern gemacht hätte. Von den ‘Abbāsiden und ihrer Politik habe sich der Großteil der Schule ferngehalten, obwohl man von der *miḥna* profitiert und sie deshalb kommentarlos hingenommen habe. Der Mu‘tazila sei also vorzuwerfen, ihr eigenes Ideal des *amr bi-l-ma‘rūf wa-n-nahy ‘an al-munkar* verraten zu haben: „Geschichte ist gnadenlos“, und die Quellen gäben keinerlei Hinweis darauf, daß einzelne Mu‘taziliten sich dem *munkar* der Unterdrückung ihrer politisch-ideologischen Gegner – laut al-Ġābirī die „Helden und Opfer der *miḥna*“ – widersetzt hätten.¹⁶¹

Wenn al-Ġābirī von den „Helden und Opfern der *miḥna*“ spricht, hat er damit keineswegs die Zustimmung zum Denken Ibn Ḥanbals im Sinn. Das Lob gilt vielmehr der Standfestigkeit des Mannes, und es ist ein Mittel, die aus seiner Opferrolle erwachsene Sympathie für ihn von der Beurteilung seiner unter Konservativen wie Islamiisten anerkannten Ideen abzulösen, um diese um so erfolgreicher zu

¹⁶⁰ Ebd., S. 115.

¹⁶¹ Ebd., S. 112-15.

relativieren. So berichtet der Autor mit großem Respekt von Ibn Ḥanbals Konsequenz gegenüber einem Staat, der ihn erst einsperren und foltern ließ und ihn dann mit zahlreichen Angeboten erfolglos auf seine Seite zu ziehen suchte. Ibn Ḥanbals Unabhängigkeit, seine Unbestechlichkeit, die Festigkeit seiner Überzeugungen und seine Bereitschaft, um dieser Überzeugungen willen Repressalien in Kauf zu nehmen, zeichnet al-Ġābirī als leuchtendes Vorbild, an dem sich arabisch-islamische Intellektuelle noch heute orientieren könnten. Was dagegen die „extremistischen und puritanischen“ (jetzt also doch nicht mehr so liberalen) Ansichten des Mannes betreffe, so dürfe man sie nicht als „festes und ewiges Dogma“ verstehen. Seine Ideologie sei von der politischen Situation, in der er lebte, diktiert und habe so mehr den Charakter einer Reaktion als einer Aktion. Bewahren müsse man das äußere Vorbild und das Ideal, das Ibn Ḥanbal verkörpere; die konkreten Inhalte seiner *‘aḡida* hingegen könne man getrost als „eine Meinung unter anderen“ begreifen.¹⁶²

Al-Ġābirīs Lob auf Ibn Ḥanbals Verhalten geht mit einer Kritik nicht nur an seinem Denken einher, sondern auch am Verhalten vieler seiner Anhänger. Diese Kritik bezieht sich auf die Periode nach Beendigung der *miḥna* durch al-Mutawakkil, und sie ist parallel konstruiert zur Kritik am Verhalten der mu‘tazilitischen Profiteure der Linie al-Ma’mūns. Kritisiert wird aber auch hier vor allem der Staat, in dessen pro-sunnitischer Politik al-Ġābirī ebenso wenig einen Ausdruck echter sunnitischer Überzeugungen zu erkennen vermag, wie er die *miḥna* für eine mu‘tazilitisch inspirierte Maßnahme hält. Denn der oft als „sunnitischer Umsturz“ bezeichnete Richtungswechsel al-Mutawakkils sei nicht mehr gewesen als der Versuch, sich auf opportunistische Weise mit den konservativen sunnitischen und ḥanbalitischen Kräften, „die die ‘Straße’ beherrschten“, zu verbünden, um so den zunehmenden Einfluß türkischer Kräfte innerhalb des Reiches zurückzudrängen – ein Einfluß, der auf die gezielte Förderung dieses türkischen Elements durch al-Mu‘taṣim zurückgegangen sei, der gehofft habe, die türkischen Militärs als Gegengewicht gegen die Leugner der Erschaffenheit des Koran nutzen zu können. Al-Mutawakkils Linie gehe also nicht auf eine sunnitisch eingefädelte Machtübernahme konservativer Kräfte zurück, wie man häufig behauptete, sondern sie sei ein „Umsturz des Staates“ gegen die von

¹⁶² Ebd., S. 111-12.

ihm zuvor ausgenutzten mu‘tazilitischen und ġahmitischen Intellektuellen. Die ‘Abbāsiden hätten sich hier von den Intellektuellen der einen Seite abgewandt, um sich denen der anderen Seite zuzuwenden, und beide Male sei es dabei um nichts anderes gegangen, als diese Intellektuellen im eigenen Interesse als „Mittel der Herrschaft und der Kontrolle“ einzusetzen.¹⁶³ Den entsprechenden Verlockungen hätten die Anhänger der gerade noch verfolgten und nun plötzlich protegierten Richtungen nicht widerstanden, und sie stünden somit vor der Geschichte nicht besser da als ihre ideologischen Gegner: Entweder hätten sie am nun folgenden „Terror“ gegen die Mu‘tazila, also an ihrer Unterdrückung, ihrer Ermordung und der Vernichtung ihres geistigen Erbes (al-Ġābirī spricht von *miḥan ṭalat aġsāmahum wa-arwāḥahum wa-kutubahum wa-fikrahum*), aktiv teilgenommen, oder sie hätten im Stillen von diesen Dingen profitiert. Anstatt den vom Staat ausgehenden *munkar* zu verurteilen, hätten sie ihrem Rachetrieb nachgegeben, wodurch auch sie ihre eigenen Prinzipien, das heißt ihren Glauben an das Ideal des *amr bi-l-ma‘rūf wa-n-nahy ‘an al-munkar*, verraten hätten.¹⁶⁴

Wie von Amīn und Ġad‘ān wird die *miḥna* auch von al-Ġābirī mit Blick auf die Gegenwart diskutiert. Während sich jene beiden hier aber eher indirekt äußern, spricht er selbst deutlich aus, auf welche konkrete Situation er die aus dem Ereignis gewonnene Lehre bezogen sehen will. In der Moderne, so sagt er, finde eine Fortsetzung bzw. Neuauflage der *miḥna* unter anderem Namen und vor dem Hintergrund anderer Rahmenbedingungen statt.¹⁶⁵ Im Kern sei das in der *miḥna* zu beobachtende Verhältnis zwischen Staatsmacht und Intellektuellen aber bis heute unverändert. Es sei ein Verhältnis der Ausnutzung, in dem die Mächtigen einen Teil der Intellektuellen mit Hilfe eines anderen Teils unterdrückten, um die eigene Macht zu festigen: „Die Erfahrung der ‘*miḥna*’, dann der Rache für die ‘*miḥna*’ durch die Praktizierung anderer *miḥan* ist eine Erfahrung, die sich durch die arabisch-islamische Geschichte zieht; und noch heute sind einige ihrer Kapitel vor uns präsent.“¹⁶⁶ Stets habe der Staat in der arabisch-islamischen Welt zur Untermauerung seiner Autorität zu den Intellektuellen gegriffen, und stets habe ein nicht geringer

¹⁶³ Ebd., S. 109-10, 112.

¹⁶⁴ Ebd., S. 88, 115.

¹⁶⁵ Ebd., S. 86.

¹⁶⁶ Ebd., S. 109.

Teil von ihnen der damit verbundenen Versuchung nachgegeben, so daß die Parteien einander im Dienste der Staatsmacht abgewechselt hätten. Habe der Staat unter den 'Abbāsiden je nach Interessenlage die Mu'tazila und die *ahl as-sunna* gegeneinander ausgespielt, stünden ihm dafür heute die untereinander verfeindeten Modernisten (*ʿaṣrīyūn ḥadāṭīyūn*) und Fundamentalisten (*ṣalafīyūn uṣūlīyūn*) zur Verfügung.¹⁶⁷

Eine Aussage wie diese zeigt, daß al-Ġābirī's Analyse der *miḥna* eine indirekte Analyse der Gegenwart ist. Dabei gibt es mehrere Parallelen zu Ġad'ān. So bemüht sich auch al-Ġābirī um einen materialistischen Blick in die Geschichte, um zu zeigen, daß nicht alles, was als Konflikt um religiöse Fragen erscheint, ein Religionskonflikt ist. So weist auch sein Ansatz – obwohl auch er den Begriff nicht verwendet¹⁶⁸ – in eine säkularistische Richtung, da die Vermischung von politischem und religiösem Argument sowie die Verschleierung derselben auch bei ihm als zu überwindende Phänomene gelten. Und so spricht auch er die Mu'tazila, die er mit großem argumentativem Aufwand als Prototyp der arabisch-islamischen Intellektuellen zu erweisen sucht, von ihr zu Unrecht aufgeladener Schuld frei. Dennoch ist zu sehen, wie bei al-Ġābirī durch eine andere Beschreibung der Vergangenheit ein anderes Bild der Gegenwart entsteht. Denn während bei Ġad'ān die *ahl as-sunna wa-l-ḥadīṭ* die eigentlichen Schuldigen und die 'Abbāsiden die Bewahrer der Gemeinschaftsinteressen sind, wurde die Opposition al-Ġābirī zufolge für ihre durchaus legitime Kritik an den 'Abbāsiden unterdrückt. Und während das der *miḥna* zugrundeliegende Hauptproblem für Ġad'ān die Frage nach dem angemessenen nicht-staatlichen Umgang mit dem Instrument von *amr* und *nahy* ist, hebt al-Ġābirī stärker auf das zynische Verhalten des Staates ab, der die Religion und die in ihrem Namen argumentierenden Intellektuellen für seine Machtinteressen mißbraucht habe. Daß sich viele Intellektuelle hätten mißbrauchen lassen und noch heute mißbrauchen ließen, wird von al-Ġābirī ebenfalls kritisiert, doch anders als Ġad'ān

¹⁶⁷ Ebd., S. 115; vgl. ebd., S. 68.

¹⁶⁸ Wie Gaebel berichtet, will al-Ġābirī den Begriff des Säkularismus am liebsten „aus den Wörterbüchern des arabischen Denkens streichen“; Gaebel 1995, S. 99. „Eigenartigerweise“, so Gaebel aber in seiner Diskussion des Problems, „lehnt Ġābirī Säkularismus ab und fordert praktisch doch einen säkularen Staat“; ebd., S. 100. Zum Thema: ebd., S. 96-103. Siehe auch Muḥammad 'Abid al-Ġābirī: *ad-Dīn wa-d-daula wa-taḥbīq aš-šarī'a*, Beirut (*Markaz dirāsāt al-waḥda al-'arabiya*) 1996.

verteilt er diese Kritik gleichmäßig auf beide Seiten: Mu'taziliten und Sunniten, also Modernisten und Islamisten.

Mit seiner Diskussion der *mihna* erweist sich al-Ġābirī als ein Denker, der für eine größere Distanz der modernen arabisch-islamischen Intellektuellen gegenüber dem Staat eintritt. Hatte Ġad'ān für mehr Realismus der Religionsgelehrten plädiert, um Verständnis für die Logik des *mulk* gewonnen und jene Denker gelobt, die wie al-Māwardī die staatliche Kontrolle über das Instrument des *amr bi-l-ma'rūf* auszuweiten suchten, will al-Ġābirī klarere Grenzen zwischen Machthabern und Intellektuellen. Zwar fällt seine Kritik an Opportunismus und Käuflichkeit der Intellektuellen prononcierter aus als bei Ġad'ān; da er aber keine Partei von dieser Kritik ausnimmt, kann er die Intellektuellen generell als Opfer staatlicher Vereinnahmung in Schutz nehmen und ihre Komplizenschaft bei staatlicher Unterdrückung bemängeln. War Ġad'ān vor allem um eine „realistische“ Lösung für das Problem zwischen Islamisten und Staat bemüht, geht es al-Ġābirī mehr um einen Ausgleich zwischen den Islamisten und den Modernisten, die er zusammen als das durch gemeinsame Interessen verbundene Lager der Intellektuellen vom Lager der Herrschenden abgrenzt und für die er die übergreifenden Ideale der Individualität und der Unbestechlichkeit zu etablieren sucht. In seiner Gleichsetzung der Verfehlungen der Mu'tazila und ihrer konservativen Gegner liegt eine gewisse Rückkehr zum alten Bild Amīns. Denn in dem Versuch, einen Ausgleich zwischen den konservativen und den liberalen Kräften der modernen arabisch-islamischen Welt herzustellen, hatte auch er die historische Schuld auf beide Seiten verteilt.

SCHLUSS

Am Schluß unserer Reise durch die Welt dessen, was man verschiedentlich als „Neo-Mu‘tazilismus“ bezeichnet hat, stellt sich die Aufgabe zusammenzufassen, was sich dabei an Einsichten über Natur und Bedeutung dieses Phänomens ergeben hat. Dafür seien die im fünften Kapitel beschriebenen Formen des modernen arabischen Umgangs mit der Mu‘tazila noch einmal rekapituliert.

Die arabische Wiederentdeckung der Mu‘tazila und ihre Umwandlung von einem Symbol der Abweichung, des Unglaubens und der Ketzerei in ein Symbol des Fortschritts, der Rationalität und der Reform nahmen ihren Ausgang im liberalen Lager der arabischen Welt. Dieses umfaßte zur fraglichen Zeit Vertreter unterschiedlicher religiöser und politischer Tendenzen, die sich in ihrer im weitesten Sinne liberal begründeten Gegnerschaft gegenüber dem islamischen Konservatismus und den von ihm bewirkten Beschränkungen des Denkens, Forschens und gesellschaftspolitischen Handelns trafen. Offenheit für Andersdenkende, für naturwissenschaftliche Erkenntnismethoden und für westlich inspirierte Reform lauteten einige der wichtigsten Ideale, die in diesen Kreisen vertreten wurden, und es sind genau diese Ideale, deren Grundlage die betreffenden Autoren im mu‘tazilitischen Denken auszumachen suchten. Dabei bezogen sie sich mit Vorliebe auf die seinerzeit bekannteste und, so hieß es, große Zeit des Mu‘tazilismus unter den frühen ‘Abbāsiden, in der es der Schule gelungen sei, in Übereinstimmung mit einigen als intellektuell, weltoffen und fortschrittsfreudig charakterisierten Kalifen über den Lauf der arabisch-islamischen Zivilisation mitzubestimmen und ihr einen liberalen und rationalistischen Grundzug zu verleihen. Die Neugier und Offenheit der Schule für fremdes, meist griechisches, dualistisches und materialistisches Gedankengut und ihre daraus resultierende Befähigung zur Verteidigung dieser Zivilisation mit den sogenannten „Waffen der Gegner“ wurde den Liberalen zum Modell für das angestrebte Verhalten gegenüber der in vielen Punkten attraktiven, die eigene Identität aber gefährdenden Kultur des Westens. Die Diskussionsrunden des, so meinte man, mu‘tazilitisch orientierten al-Ma’mūn mit den Vertretern der unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Gruppierungen des Reiches wurden zum Modell für einen klugen, gerechten und

friedlichen Umgang zwischen den Parteien und Lagern der eigenen Gesellschaft. Und die, so hieß es, philosophischen und naturwissenschaftlichen Aspekte des Mu'tazilismus wurden zum Modell für eine Ausräumung religiös begründeter Hindernisse auf geistes- und naturwissenschaftlichem Gebiet.

Dieser liberale Zugang zur Mu'tazila, dessen Anfänge man im ersten Viertel des 20. Jhs. in Syrien bei Ṭāhīr al-Ġazā'irī, Ġamāl ad-Dīn al-Qāsimī und Muḥammad Kurd 'Alī beobachten kann, hatte seinen Höhepunkt zwischen den 30er und 60er Jahren, und sein herausragender Vertreter ist Aḥmad Amīn. Diese Zugangsweise zur Mu'tazila findet sich, auch über die 60er Jahre hinaus, bei einer großen Zahl von Autoren, von denen Zuhdī Ḥasan Ġārallāh, Qadrī Ḥāfiẓ Ṭūqān und Chikh Bouamrane vorgestellt wurden. Liberale Motive, sich mit der Mu'tazila auseinanderzusetzen, scheinen auch bei vielen Autoren durch, die sich mit unterschiedlichen Aspekten der mu'tazilitischen Geschichte und des mu'tazilitischen Denkens aus forschender Perspektive beschäftigt haben und weiter beschäftigen. Und auch bei Autoren, die oben einer anderen Form des Zugangs zur Mu'tazila zugeordnet wurden, zum Beispiel bei Naṣr Ḥāmid Abū Zaid und 'Ādil al-'Awwā, tauchen Argumente, die man aus dem liberalen Bezug auf die Schule kennt, wieder auf. Diese Zugangsweise ist zugleich diejenige Art des Rückbezugs auf die Schule, die mit dem Begriff des „Neo-Mu'tazilismus“ in der Regel gemeint ist und für die er ursprünglich geprägt wurde. Was dabei meist zu wenig Beachtung gefunden hat, ist die Tatsache, daß mit dem liberalen Aufruf, es der Mu'tazila gleichzutun oder ihren untergegangenen „Geist“ wiederzubeleben, über einige Grundentscheidungen und Slogans hinaus nur in geringem Maße eine ernsthafte theologische Botschaft verbunden war. Denn der Islam, für den liberal eingestellte arabische Denker im Namen der Mu'tazila warben und weiter werben, ist weniger ein Islam der Religion, des Glaubens, des Gottesdienstes und des theologischen Bewußtseins als ein Islam der gesellschaftspolitischen Tat, der Befreiung, des Fortschritts und der wissenschaftlich-kulturellen Blüte, kurz: ein Islam der Zivilisation und der Aufklärung, der sogar mitunter, so bei Ġārallāh und al-'Awwā, nicht als Förderer, sondern als Gegner und Überwinder religiös geprägter Denkweisen imaginiert wird.

Dem zivilisatorischen Impetus der liberalen Mu'tazila-Rezeption entsprechend wurden die Inhalte des Mu'tazilismus weitgehend von einer theologisch-metaphysischen auf eine diesseitige Ebene verla-

gert. Zentrales Motiv in diesem Kontext ist die Ausdeutung der mu'tazilitischen Lehre von göttlicher Gerechtigkeit und Einheit (*al-'adl wa-t-tauhīd*) als eine Lehre der Freiheit und der Vernunft (*al-hurrīya wa-l-'aql*). Die Freiheit, von der hier die Rede ist, wird zurückgeführt auf die mu'tazilitische Handlungstheorie mit ihrem Prinzip der menschlichen Wahl (*ihtiyār*) der Taten. Sie zielt aber weniger, wie es die mu'tazilitische Lehre tut, auf die Frage der jenseitigen Belohnung und Strafe durch Gott als auf typisch liberale Vorstellungen von gesellschaftlicher, politischer und geistiger Freiheit. Die liberale Gegnerschaft zu aš'aristisch begründeten Formen von Prädestinationsglauben und zum sogenannten „islamischen Fatalismus“ ließ Gott als wertendes und richtendes (also nicht nur anzubetendes und mit Gottvertrauen zu betrachtendes) Wesen in diese Art des Diskurses Eingang finden. Aber nicht die Betonung der Existenz Gottes und des jenseitigen Gerichts waren Hauptziel dieser Anknüpfung an mu'tazilitische Anschauungen, sondern die in islamischer Begrifflichkeit vorgetragene Begründung von Dingen wie Verantwortungsgefühl, gesellschaftspolitischem Engagement und Fortschrittsoptimismus. Parallel hierzu wird der mit religiösen Argumenten untermauerte und der Verteidigung der Religion dienende Vernunftbegriff der Mu'tazila von ihren liberalen arabischen Rezipienten nicht selten mit dem aus der europäischen Aufklärung stammenden modernen Vernunftbegriff vermischt bzw. zu seiner Begründung hergenommen. Je nach Stil und Neigung des jeweiligen Rezipienten können diese Umdeutungen mu'tazilitischer Ansichten in eine identitätsstiftende oder eine apologetische Richtung weisen. Die Feststellung, daß es liberale und rationalistische Ansätze in der eigenen Kultur gegeben hat, kann also der Authentisierung (*ta'sīl*) westlicher Werte im arabisch-islamischen Bewußtsein oder der Zurückweisung westlicher Versuche der Bevormundung dienen. Trotz apologetischer Anklänge geht es dem liberalen Diskurs in seinem Bezug auf die Schule aber in erster Linie um die Errichtung kultureller Brücken zwischen der als reformbedürftig begriffenen arabischen und der als Vorbild der angestrebten Reformen betrachteten westlichen Welt.

Westlicher Herkunft sind auch die Ideale marxistisch-materialistischer arabischer Autoren, die sich um eine Aufwertung des mu'tazilitischen Erbes und um die argumentative Nutzbarmachung einzelner seiner Aspekte bemüht haben. Obwohl die marxistische Theorie schon seit den 20er Jahren Anhänger in der arabischen Welt hatte, scheint die Möglichkeit, sich zur Begründung einer indi-

genen materialistischen Tradition auf die Muʿtazila zu beziehen, von arabischen Marxisten erst recht spät und mit der zunehmenden Etablierung des Marxismus als Alternative zu nationalistischen und islamistischen Modellen in den 60er und 70er Jahren erkannt worden zu sein. Husain Murūwas oben vorgestellte Abhandlung über die „materialistischen Tendenzen“ im arabisch-islamischen Denken erschien erst 1978, und sein Bestreben, sich von dem als „bourgeois“ und „idealistisch“ gekennzeichneten Muʿtazila-Bild Amīns abzusetzen, weist darauf hin, daß es der liberalen Aufwertung der Schule bedurfte, um auf deren Bedeutung auch andere ideologische Strömungen aufmerksam zu machen. Am deutlichsten zeigt sich die Verwandtschaft zwischen liberalen und materialistischen Arten des Umgangs mit der Muʿtazila in der gemeinsamen Betonung ihres Vorbildcharakters auf dem Gebiet des wissenschaftlichen und sozialen Fortschritts sowie auf dem Gebiet der Befreiung von religiös begründeten und diesen Fortschritt hemmenden fehlerhaften Anschauungen. Solche Gemeinsamkeiten dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß Begriffe wie Wissenschaft, Fortschritt, Vernunft und Freiheit innerhalb des marxistischen Diskurses in anderen ideologischen Zusammenhängen stehen als im Diskurs der Liberalen und sie daher mit Blick auf die Muʿtazila auch andere Ausdeutungen erfahren. Die Besonderheit der marxistisch-materialistischen Muʿtazila-Rezeption liegt zum einen in dem Versuch, die Entstehung und Entwicklung der Schule – wie die arabisch-islamische Geschichte generell – auf Klasseninteressen und den Kampf zwischen Bourgeoisie und Proletariat zurückzuführen. Zum anderen liegt sie in der konsequent auf die materiellen Lebensverhältnisse abhebenden Erklärung des Muʿtazilismus, das heißt in der Leugnung der Vorstellung, daß die Schule ihre Ideen um der reinen Ideen willen vertreten habe. Eine weitere Besonderheit liegt in der Einordnung der Schule in die arabisch-islamische, ja die internationale Geistesgeschichte. Denn während sich der arabische Liberalismus in seinen Sympathiebekundungen gegenüber *kalām* und *falsafa* auf keinen eindeutigen Favoriten festgelegt hat, kam dem *kalām* und besonders der Muʿtazila aus marxistisch-materialistischer Perspektive die Aufgabe zu, in der Evolution des Denkens den Weg für die höherstehende, weil stärker materialistisch ausgerichtete muslimische Philosophie, ja, über den Umweg des mittelalterlichen Europa, für den historischen und dialektischen Materialismus der marxistischen Lehre selbst zu bereiten.

Diese Bevorzugung der Philosophie sowie die damit einhergehende

Kritik am „metaphysischen“ Charakter des mu‘tazilitischen Denkens und des *kalām* generell findet sich im modernen arabischen Diskurs nicht nur bei erklärten Marxisten, sondern sie ist gemeinsames Thema aller auf Wissenschaftlichkeit, Rationalität und eine Eindämmung des Religiösen abzielenden Autoren wie beispielsweise Muḥammad ‘Āṭif al-‘Irāqī und Muḥammad ‘Ābid al-Ġābirī. Auch Versuche, die eigene Geistesgeschichte einer materialistischen Lektüre zu unterziehen, sind in der arabischen Welt weit über marxistische Kreise hinaus unternommen worden, so von Abū Zaid, al-Ġābirī und Fahmī Ġad‘ān. Keine Seltenheit sind auch ideologische Überschneidungen zwischen arabischen Marxisten und Verfechtern politisch-islamischer Konzepte, etwa bei Ḥasan Ḥanaṭī, Muḥammad ‘Amāra und den von ihnen beeinflussten tunesischen Islamisten. Insgesamt hat die seit Ende der 80er Jahre weltweit an Einfluß verlierende marxistische Lehre aber auch in arabischen Ländern einen Großteil ihrer Bedeutung eingebüßt, so daß in betreffenden jüngeren Publikationen nicht mehr, wie bei Murūwa, die stringente Unterwerfung der Mu‘tazila unter marxistisch-materialistische Kategorien, sondern, wie bei Rāšīd al-Ḥayyūn, das „post-marxistische“ Hantieren mit mu‘tazilitischen Versatzstücken im Vordergrund steht. Sein Versuch, die mu‘tazilitische Lehre der Erschaffenheit des Koran zur Legitimierung einer historisch-kritischen Untersuchung desselben herzunehmen, greift zu einer aus dem arabisch-islamischen Erbe stammenden Lösung für ein altes theologisches Problem, um die dogmatischen Hürden vor einem derartigen Zugang zum Koran auf scheinbar authentische Weise auszuhebeln.

Eine Vielfalt von Formen des Umgangs mit der Mu‘tazila zeigt sich innerhalb des politisch-islamischen Lagers, was auf die innere Vielfalt dieses Lagers selbst zurückgeht. Da moderne arabische Auseinandersetzungen mit der Mu‘tazila und dem arabisch-islamischen Erbe meist auf diese oder jene Weise politische Inhalte transportieren, ist die Grenze zwischen dem politisch-islamischen Umgang mit der Schule und anderen Formen des Umgangs mit ihr nicht eindeutig zu bestimmen. Der moderne arabische Diskurs ist derart auf politische und islamische Themen hin ausgerichtet, daß auch Nicht-Islamisten wie Abū Zaid und Ġürġ Ṭarābīšī (letzterer weder Muslim noch Vertreter eines religiösen Standpunktes), deren kritische Randbemerkungen im fraglichen Abschnitt behandelt werden, als Teilnehmer dieses politisch-islamischen Diskurses betrachtet werden müssen. Der eigentliche Gegenstand dieses Abschnitts sind aber Auto-

ren, die ihre Botschaft explizit als politisch-islamische hinstellen, also Vertreter islamistischer Theorien zur Organisation der Gesellschaft. Diese islamistische Grundhaltung kann wie im Falle Ḥanafis mit einer weiten Kenntnis nicht nur der arabisch-islamischen, sondern auch der europäisch-westlichen Theologie- und Philosophiegeschichte sowie mit zahlreichen Anknüpfungen an diese einhergehen. Ḥanafis „Linker Islam“ sticht in unserem Kontext dadurch heraus, daß er von sich selbst als von einer „mu‘tazilitischen“ Richtung spricht. Ḥanafis Diskurs ist zugleich aber auch ein gutes Beispiel dafür, wie stark „Mu‘tazilitisches“ von modernen arabischen Fürsprechern der Schule mit Elementen anderer, nicht selten westlicher Geistesströmungen vermischt werden kann und wie sehr die Schule dabei, zum Teil auf utilitaristische Weise, als bloßes Symbol des Eigenen und Authentischen herhalten muß. Ḥanafis Versuche, das gesamte arabisch-islamische Erbe und die mit ihm verbundenen Denkformen in „Links“ und „Rechts“ zu scheiden, seine auf Revolution, nationale Befreiung und Schaffung eines Dritte-Welt-Bewußtseins ausgerichtete Argumentation, seine Trennung von Religion und Erbe sowie seine Gleichsetzung von Wissenschaft und Ideologie zeigen, daß die Beschäftigung mit dem theologischen Erbe des Islam und die angebliche Erneuerung seiner mu‘tazilitischen Aspekte hier auf gesellschaftspolitische Ziele hinauslaufen, die der Autor vor allem deshalb in religiösen und nicht in weltlichen Kategorien begründet, weil er sich von dieser Art der Argumentation den größeren Erfolg verspricht. Einfluß hatte er mit dieser Strategie durchaus, wie es das Beispiel der linken Islamisten Tunesiens zeigt. Zahlreiche Topoi des von Ḥanafī und anderen links-islamischen Denkern vorgelegten Diskurses tauchen in den Schriften von Autoren wie Aḥmīda an-Naifar, Ṣalāḥ ad-Dīn al-Ġūrṣī und Rāṣid al-Ġannūṣī wieder auf, darunter der Bezug auf die Mu‘tazila als eine „linke“ und „progressive“ Partei. Da man sich innerhalb der Bewegung mit einer Vielzahl praktischer Probleme sozialer, politischer und organisatorischer Natur auseinanderzusetzen hatte, war die Anknüpfung an mu‘tazilitische Ideen auf der Prioritätenliste aber auch der linken Islamisten Tunesiens nur ein Punkt unter vielen. Dennoch zeigen die Arbeiten ‘Abd al-Mağīd an-Nağğārs, daß der Diskurs der aus dem Milieu der Zaitūna-Universität hervorgegangenen Gruppe auf der anthropologischen und theologischen Ebene einen ernsthafteren Anspruch vertritt als Ḥanafī, der das theologische Erbe des Islam auf ideologisch-brachiale Weise in eine „Anthropologie“ umzuformen

versucht. Ihre Beschäftigung mit Fragen der Werte und der Moral verleihen den Tunesiern ein schärferes islamisches Profil als Ḥanaḥī, was sich auch in ihrem jeweiligen Bild der Mu'tazila manifestiert. Denn während Ḥanaḥī die Vertreter der Schule unter anderem als Anhänger „naturalistischer“ Vorstellungen hinstellt (womit er das Motiv ihrer Wissenschaftlichkeit auf die Spitze treibt), sind für an-Nağğār mit der Schule vor allem Fragen nach dem Verhältnis von Gott und Mensch sowie nach der Beziehung zwischen Theologie und gesellschaftlicher Realität verbunden. Auch der Versuch des Palästinensers Ismā'īl Rāğī al-Fārūqī, das an die Offenbarung gebundene Denken der Mu'tazila als Fixpunkt in einer Welt des gefährlichen Werterelativismus zu zeichnen, steht zu Ḥanaḥīs Leitsatz, daß es keine theoretischen, sondern nur praktische Maßstäbe zur Beurteilung von richtig und falsch gebe, in klarem Widerspruch.

Eine Gemeinsamkeit der genannten islamistischen Autoren ist jedoch, daß ihr Umgang mit der Mu'tazila auf die Betonung theoretischer Standpunkte abzielt, nicht auf die Lösung praktischer politischer Probleme. Letzteres ist dagegen der Fall vor allem bei 'Amāra, der sich auf das Staatsmodell der Schule und ihre Vorstellungen zur Auswahl des Imams spezialisiert hat. Als ebenfalls links-islamistischer und, wie Ḥanaḥī und die Tunesier, von den ideologischen Vorgaben des Marxismus geprägter Denker nimmt 'Amāra die Schule ansonsten für eine Reihe gesellschaftspolitischer Standpunkte wie revolutionäre Gesinnung, Progressivität, soziale Gerechtigkeit und – das kommt bei ihm hinzu – Nationalismus in Anspruch. Da er sich in einer Vielzahl von Schriften äußerst positiv auf die Mu'tazila bezieht und er sich für eine „Wiederbelebung“ ihres Erbes ausspricht, liegt der Begriff des „Neo-Mu'tazilismus“ nahe. Allerdings ist daran zu erinnern, daß 'Amāra bei dem Philosophen Ibn Rušd im großen und ganzen dieselben revolutionären und „authentisch“ islamischen Werte erkennt wie bei der Mu'tazila. Neben Wissenschaftlichkeit und Rationalität sowie der Ablehnung von Passivität und Fatalismus sind hier vor allem soziale und politische Werte zu nennen, die 'Amāra auf die eine oder andere Weise mit mu'tazilitischen Ideen in Verbindung bringt. Die schon im liberalen Diskurs anzutreffende Umdeutung der Lehre der göttlichen Gerechtigkeit und Einheit in eine Lehre der Freiheit und der Vernunft ist auch hier zentral. Dazu kommen bei ihm die Verknüpfung der göttlichen mit der sozialen Gerechtigkeit, wie sie unter anderem im Bereich von Eigentumsfragen relevant wird, und die des mu'tazilitischen Prinzips des *amr bi-l-ma'rūf wa-n-*

nahy 'an al-munkar mit dem Recht der Menschen auf Kontrolle der Herrschenden, auf Opposition und, sofern die Umstände das erfordern, auf Revolution.

Kern dessen, was 'Amāra über die Mu'tazila sagt, ist jedoch seine Begeisterung für die von der Schule vertretene politische Theorie. Die Tatsache ausblendend, daß sich die politischen Vorstellungen der Mu'tazila von denen späterer sunnitischen Gruppierungen eher wenig unterscheiden, nimmt er den Mu'tazilismus als wesentliche Quelle eines zeitgenössischen politisch-islamischen Systems in Anspruch. 'Amāras Idee, daß die Macht im Islam eine „zivile“, vom Menschen ausgehende zu sein habe, daß der Islam zwischen Religion und Politik „unterscheide“, aber nicht „trenne“, und daß jede Monopolisierung politischer Macht innerhalb ethnischer oder religiöser Dynastien vom Islam abgelehnt werde, steht auf unübersehbare Weise innerhalb zeitgenössischer Zusammenhänge. Der Autor positioniert sich damit zwischen der islamistischen und der säkularistischen Lösung, die beide unter Hinweis auf die Tradition argumentieren, und bietet zugleich Alternativen zur politischen Realität der arabischen Welt mit ihren Militärdiktaturen, Einparteiensystemen und Erbmonarchien an. Unter Bezug vor allem auf 'Abd al-Ġabbār entwirft 'Amāra eine repräsentative, konstitutionelle politische Ordnung, wobei er klassischen Konzepten wie Beratung (*šūrā*), Auswahl (*iḥtiyār*) und Treueeid (*bai'a*) moderne Bedeutungen zuweist und sie in demokratischem Sinne ausdeutet. Hauptgegner dabei sind alle Arten von religiöser Herrschaft, die 'Amāra innerhalb des Islam vor allem mit der Schia und ihrem Grundsatz der „Bestimmung“ (*naṣṣ*) des Imams in Verbindung bringt. Die Neigung des Autors, alles, was er ablehnt, dem „Anderen“ anzulasten – sei dieser Schiit, Türke, Westler oder Orientalist – und alles Gute und Richtige dem Islam und dem Arabertum zuzuschreiben, macht aus dem von 'Amāra als anti-rassistisch, anti-chauvinistisch und „aufgeklärt“ gezeichneten Islam eine zwiespältige, apologetische und bisweilen selbst nicht ohne chauvinistische Anklänge auskommende Angelegenheit. Der an der Mu'tazila orientierte Gebrauch der „Waffen der Gegner“ dient hier denn auch deutlich anderen Zwecken als im liberalen Diskurs.

Verglichen mit Amīn Nāyif Diyāb ist 'Amāras Argumentationsstil freilich geradezu friedfertig. Der Dissident der radikal-islamischen Hizb at-Taḥrīr ist der mit Abstand beste Beweis dafür, daß man modernen arabischen Fürsprechern der Mu'tazila nicht ohne nähere Prüfung eine Zugehörigkeit zu einem gemeinsamen „neo-

mu'tazilitischen“ Lager sowie eine an den Feinsinnigkeiten der Schule orientierte, rationalistische, anspruchsvolle und weltoffene Theologie nachsagen darf. Der selbsterklärte Mu'tazilit Diyāb, der sich seit Ende der 80er Jahre auf Diskussionsveranstaltungen, in Büchern und über das Medium Internet für die von ihm angeführte „jordannische Mu'tazila“ und für eine mu'tazilitische Wende innerhalb des radikalen, systemverachtenden Islamismus stark macht, hat weder in seinen Zielen noch in der Auswahl seiner politischen Gegner mit den Vorgaben der *Ḥizb at-Taḥrīr* gebrochen. Der Sturz der Regime der arabisch-islamischen Welt, die Errichtung eines gesamt-islamischen Kalifatsstaates, die Zurückweisung westlicher Einflußversuche auf den Gebieten des Denkens, der gesellschaftlichen Werte und der politischen Organisation sowie die Feindschaft gegenüber den USA und Israel werden von ihm im weitesten Sinne „mu'tazilitisch“ begründet. In dem dabei entstehenden Begriffsnebel sind *tauḥīd* und *ʿadl*, göttliche Einheit und Gerechtigkeit, die Zauberworte auf dem Weg zur Verwirklichung dieser Ziele; und zu den am heftigsten bekämpften modernen Konzepten zählen Menschenrechte und Demokratie. Dennoch liegt auch in dem von Diyāb geforderten Kalifatsstaat die Macht beim Volk, das den Kalifen bzw. „Fürsten der Gläubigen“ in regelmäßigen Abständen durch freie und allgemeine Wahlen bestätigt. Seinem anti-westlichen Weltbild gemäß sind bei Diyāb die Mu'taziliten diejenigen, die in der Zeit des klassischen Islam alle griechischen Einflüsse abgewehrt hätten. Von mu'tazilitischen Versuchen der Vermittlung, sei es zwischen westlichen und arabisch-islamischen Denkweisen oder zwischen verschiedenen Gruppierungen innerhalb der arabisch-islamischen Kultur selbst, wie moderne arabische Rezipienten der Schule sie meist ausmachen, ist bei ihm nicht die Rede. Statt dessen ist die Mu'tazila für Diyāb bevorzugtes Modell für Abkapselung, Polarisierung und Bekämpfung des Gegners.

Zurück auf theoretisches und fast zum ersten Mal im engeren Sinne religiöses Gebiet führt uns die Beschäftigung mit der literaturwissenschaftlichen Koranexegese. Trotz manch Parallele zu mu'tazilitischen Ideen und eines Anknüpfens an den Mu'taziliten az-Zamaḥṣarī kann man weder bei dem Begründer dieser Richtung, Amīn al-Ḥūlī, noch bei seinen Schülern Šukrī ʿAyyād, Muḥammad Aḥmad Ḥalafallāh und ʿĀʾiṣa ʿAbd ar-Raḥmān den Versuch ausmachen, sich in der Koranlegung auf systematische Weise von mu'tazilitischen Konzepten leiten zu lassen. Die Vorbilder dieser in den 30er Jahren entstandenen Richtung scheinen eher aus dem Bereich der philolo-

gischen sowie historisch-wissenschaftlichen Forschung zu stammen, seien sie nun orientalistischer (Stichwort: Nöldeke) oder christlicher (Stichwort: Bibelforschung) Natur. Auf methodischer Ebene sind vor allem der thematische und der rhetorische Zugang zum Koran zentrale Errungenschaften der Schule al-Ḥūlīs. Auf der Ebene des theologischen Arguments war ihr ansonsten die *maqāṣid*-Theorie des mālikitischen Juristen aš-Šāṭibī willkommener Aufhänger, um ihrem Interesse an den hinter den wörtlichen Formulierungen des Textes liegenden „Absichten“ Gottes eine islamische Fundierung zu geben. Die Verlagerung der klassischen Idee des Wundercharakters (*iʿğāz*) des Koran von einer sprachlichen auf eine psychologische Ebene sowie die Konstatierung menschlicher Züge und historischer Abhängigkeiten des Textes stellen seinen göttlichen Ursprung keineswegs in Frage. Sie ermöglichen aber den Vergleich zur muʿtazilitischen Idee der Erschaffenheit des Koran, die sich sowohl mit Blick auf die Attributenlehre als auch – wie es gerade in moderner Zeit oft geschieht – mit Blick auf das Thema der Historizität des Koran lesen läßt.

Während diese Parallele zur Theorie des *ḥalq al-qurʾān* bei den älteren Vertretern der literaturwissenschaftlichen Koranexegese nicht ausformuliert wird, ist sie explizites Thema bei Abū Zaid. Der an seiner Fakultät als später Nachfolger al-Ḥūlīs aufgebaute, dann jedoch von Islamisten ins Exil gedrängte Denker steht in der Tradition der eben genannten Autoren, ragt aber zugleich weit über sie hinaus, da er ab den 70er Jahren, geprägt vom links-islamistischen Diskurs Ḥanafīs, den Bezug auf die Muʿtazila in die literaturwissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Koran hineintrug. Dabei begibt er sich weniger auf das Gebiet theologischer Festlegungen als auf die Gebiete Sprachwissenschaft, Rhetorik und Exegese. Während Ḥanafī an der Formulierung einer zeitgenössischen Ideologie arbeitet, ist das, was Abū Zaid betreibt, Ideologiekritik par excellence. Relativität, Subjektivität und Kontextualität sind nur einige der vielen Schlüsselbegriffe, die den Diskurs Abū Zaid durchdringen. Wo er kann, versucht er zu zeigen, daß sich der Sinn aller Dinge nur durch einen Prozeß der Deutung und der Lektüre erschließt und daß dieser Prozeß von dem kulturell und historisch vorgeprägten Bezugsrahmen seiner Entstehung abhängt. Bezogen ist diese von den hermeneutischen und erkenntnistheoretischen Überlegungen Gadamers, Schleiermachers, Diltheys und Heideggers sowie von den semiotischen und kommunikationstheoretischen Ansichten de Saussures, Lotmans und Izutsus stark beeinflußte Botschaft bei Abū Zaid vor allem auf den exege-

tischen Umgang der Muslime mit dem Koran, das heißt auf ihre unterschiedlichen Arten des Islamverständnisses. Verstehen, Interpretieren, Auslegen und Deuten sind für Abū Zaid Prozesse, die immer aufs Engste mit Sprache bzw., allgemeiner, mit Zeichensystemen verknüpft sind. Und die Frage, welche Formen des theoretischen Sprachverständnisses den verschiedenen historischen wie zeitgenössischen Zugangsweisen zum Koran zugrunde liegen, zieht sich wie ein roter Faden durch sein Werk. Die größte Leistung der Mu'tazila auf diesem Gebiet sieht er in ihrer Betonung der Tatsache, daß Sprache ein Ergebnis menschlicher Konvention und nicht göttlicher Festlegung ist, sowie in ihrer theoretischen und praktischen Nutzbarmachung des Stilmittels der Allegorie (*mağāz*), das sich mit Blick auf den Koran nur über den Umweg der rational zu erschließenden Intention des göttlichen Sprechers entschlüsseln lasse. Abū Zaid's Kritik an der rational-formalistischen Art der Mu'taziliten 'Abd al-Ġabbār und al-Ġāḥiẓ, den *mağāz* zu bestimmen, seine positive Beurteilung des Versuchs des Aš'ariten al-Ġurġānī, den Wundercharakter des Koran über den Begriff des *naẓm* wissenschaftlich zu begründen, und seine Begeisterung für die von ihm als „semiotisch“ beurteilte Sprachmystik Ibn 'Arabī's zeigen jedoch, daß sich Abū Zaid keineswegs sklavisch an das hält, was von den klassischen mu'tazilitischen Sprachtheoretikern formuliert worden ist.

Überhaupt verkennt der Titel des „Neo-Mu'taziliten“, mit Blick auf Abū Zaid verwendet, daß sich der Autor nur sehr selektiv bei der Schule bedient. Seine bekannteste Studie „Der Begriff des Textes“, in der Abū Zaid den Koran als Ergebnis eines Kommunikationsprozesses zwischen göttlichem Sender und menschlichem Empfänger beschreibt, wofür der *ta'wīl*, also die allegorische Exegese, das geeignete Mittel des Verstehens darstelle, stützt sich vornehmlich auf die Ausführungen der klassischen aš'arischen Koranwissenschaftler az-Zarkašī und as-Suyūṭī. Dazu kommt Abū Zaid's Distanz gegenüber im engeren Sinne theologischen Theorien, die für ihn immer mit handfesten gesellschaftspolitischen Interessen und mit einer ideologischen Verengung des Textsinnes einhergehen. Die einzige theologische Lehre der Mu'tazila, die er für sich nutzbar macht, ist ihre Theorie der Erschaffenheit des Koran, die er jedoch – ohne das freilich zu verbergen – in eine andere Richtung ausdeutet als die Schule. Denn nicht die Funktion des *ḥalq al-qur'ān* auf dem Gebiet der Attributenlehre steht für ihn bei der Übernahme dieser Theorie im Vordergrund, sondern ihre Konsequenzen hinsichtlich der

historischen und mithin relativen Natur des koranischen Textes. Obwohl Abū Zaid die Argumente al-Ḥūlīs hier auf eine neue und radikalere Ebene hebt, bleibt auch bei ihm der innerhalb bestimmter historischer Zusammenhänge handelnde und sich menschlicher Codes bedienende Gott die einzige und ausschließliche Quelle des Koran. Daran ändert auch nichts, daß Abū Zaid die Bereitschaft durchblicken läßt, den koranischen Korpus im Sinne al-Ḥayyūns einer historischen Kritik zu öffnen. Denn abgesehen davon, daß er nicht den Fehler begeht, die Idee der Erschaffenheit der Offenbarung mit ihrer vom Menschen verantworteten Überführung in ein Buch in Verbindung zu bringen, dient Abū Zaid's Interesse hier dem Ziel, sich der ursprünglichen Bedeutung des Textes, also der Intention seines göttlichen Sprechers soweit als möglich zu nähern. Die Idee, daß Gott im Koran an den Menschen spricht und es Aufgabe des vernunftbegabten Menschen ist, die in der Offenbarung enthaltene Botschaft zu entschlüsseln, bringt Abū Zaid an mehreren Stellen mit der Mu'tazila in Koalition. Seine Betonung der Relativität aller menschlichen Deutungsversuche, seine Verweigerung gegenüber allen dogmatischen Engführungen in der Exegese, sein Sinn für die subjektiven, ästhetischen und mystischen Dimensionen des Koranerlebens und sein Eintreten für einen Pluralismus der Deutungen samt der aus ihnen abgeleiteten Denk- und Handlungsweisen zeigen aber auch die Grenzen seiner Identifikation mit der Schule.

Ein unerwartetes Ergebnis dieser Arbeit ist die Entdeckung zweier Autoren, die das klassische mu'tazilitische Denken zur Begründung wertephilosophischer Ansichten französischer Prägung einsetzen. Dieses Ergebnis überrascht nicht nur deshalb, weil von der Wertephilosophie bislang kaum bekannt war, daß sie in der arabischen Welt über solch explizite Anhänger verfügt, sondern auch, weil der Mu'tazilismus hinsichtlich der Werte von anderen Prämissen ausgeht und in eine andere Richtung weist als die Überlegungen der entsprechenden französischen Theoretiker. Denn während die Mu'tazila in ihrer Beschäftigung mit Fragen der Werte an der typisch islamischen Problematik des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung orientiert war, geht es in der westlichen Wertephilosophie um die Frage des Verhältnisses zwischen dem Menschen und den von ihm (in der deutschen Tradition) erkannten bzw. (in der französischen Tradition) gesetzten Werten. Gemeinsam ist dem Mu'tazilismus und der französischen Wertephilosophie zwar ihr Bild des Menschen als ein in freier Selbstbestimmung handelndes Subjekt. Auf dem Feld

der Werte gleicht der Mu'tazilismus, wenn überhaupt, aber eher dem deutschen Modell eines außerhalb des Menschen, ja außerhalb Gottes, feststehenden Systems von Werten, das der Mensch durch Vernunftgebrauch erkennen kann. Diese Tatsache, die auch Amīn an einer Stelle indirekt konstatiert, hält Samīḥ Duḡaim nicht davon ab, in einer anspruchsvollen philosophischen Studie von Parallelen, ja einer weitgehenden Übereinstimmung zwischen den mu'tazilitischen und den entsprechenden französischen Vorstellungen auf diesem Gebiet zu berichten. Seinen Vorbildern Lavelle, Ruyer, Combès und Polin gemäß macht er dabei aus dem mu'tazilitischen Menschenbild eine auf Wertschöpfung, Kreativität und Selbstbestimmung ausgerichtete Anthropologie, in der der Mensch sein Dasein im existentialistischen Sinne durch eine Form der „Teilhabe“ am göttlichen Schöpfungsakt verwirklicht. Diese Position Duḡaims und seine Ausdeutung des islamischen Prinzips der göttlichen Verpflichtung (*taklīf*) als ein vom Menschen selbstgesetzter Auftrag, die unter anderem am sogenannten „gläubigen“ existentialistisch-wertephilosophischen Denken in der Tradition Kierkegaards ausgerichtet sind, verleihen dem hier vertretenen Mu'tazila-Bild eine in diesem philosophischen Kontext unerwartete theologische Komponente. Weit weniger vorhanden ist dieser theologische Anspruch bei al-ʿAwwā, der trotz kleinerer Differenzen mit Duḡaim in der Umarmung der französischen Wertephilosophie konform geht. Der Mu'tazilismus ist auch bei ihm auf Kreativität und Wertschöpfung des Menschen hin orientiert. In seiner Eigenschaft als ein nach Freiheit strebendes Denken sei er aber zugleich ein Hauptgegner des „religiösen Denkens“, das in Europa wie in der islamischen Welt die Anerkennung politischer und bürgerlicher Freiheiten und Grundrechte zu verhindern versucht habe. Neben die Vereinnahmung der Mu'tazila für wertephilosophische Anschauungen tritt bei al-ʿAwwā also die Nutzbarmachung derselben für freiheitlich-liberale Ziele, die anhand von Vergleichen zur europäischen Aufklärung, zu französischen *libre penseurs* wie Rousseau, Montesquieu, Voltaire und Diderot sowie zur UN-Menschenrechtsklärung von 1948 verdeutlicht werden.

Nicht einem inhaltlichen, sondern einem thematischen Kriterium folgt die Diskussion des modernen arabischen Umgangs mit der *miḥna*, vor allem zweier jüngerer Abhandlungen zum Thema. Die *miḥna* wird in der islamischen Welt seit Jahrhunderten durch die Brille derjenigen betrachtet, die sich als ihre Opfer bzw. als deren Nachfahren und Sympathisanten begreifen. Die ašʿaritischen und ḥan-

balitischen Historiker, denen es darum ging, durch ihre Schilderung der fraglichen Ereignisse die von ihnen abgelehnte Mu'tazila in ein möglichst schlechtes Licht zu rücken, haben nicht nur das arabisch-islamische, sondern auch das westliche Bild der Schule nachhaltig geprägt. In der Tradition dieser Autoren wurde aus der Tatsache, daß der Kalif al-Ma'mūn die Theorie der Erschaffenheit des Koran zum offiziellen Dogma des 'abbāsiden Staates gemacht hat, lange das Urteil abgeleitet, daß es der Schule damals gelungen sei, sich in höchste Kreise der Macht einzuschleichen, dort ihre rationalistische Ideologie zu verbreiten und sie mit Hilfe der derart beeinflussten 'Abbāsiden allen übrigen Muslimen vorzuschreiben. Dem aus dieser Vorstellung entstandenen Bild der Mu'tazila als einer zu Intoleranz, Dogmatismus und Machtmißbrauch neigenden Schule, wie es sich exemplarisch in einer Arbeit von Suhail Qāṣā zeigt, begegnen ihre modernen arabischen Fürsprecher meist auf eine von zwei Arten: Entweder sie stellen sich wie Amīn und Abū Zaid dem Problem und kritisieren den Übereifer der Mu'tazila in eigener Sache, oder sie weichen wie Murūwa und 'Amāra dem Problem aus und beschuldigen statt dessen die Gegner der Schule, diese nach dem Ende der *miḥna* unterdrückt und aus dem geistigen Leben der Muslime verdrängt zu haben. Beiden Strategien liegt die Prämisse zugrunde, daß sich die Mu'tazila durch die *miḥna* schuldig gemacht habe, was die angestrebte Identifikation moderner Muslime mit der Schule erschwere. Arabische Auseinandersetzungen mit dem Thema beruhen zudem meist auf der Vorstellung, daß es in der *miḥna*, wie von den 'Abbāsiden und den muslimischen Historikern behauptet, um Glaubensfragen und theologische Inhalte ging.

Diese Sichtweise, von der westlichen Forschung seit Mitte des 20. Jhs. zunehmend ad acta gelegt, gerät seit Ende der 80er Jahre auch in der arabischen Welt in die Kritik. Hier wie dort wird dabei die auf Glaubensangelegenheiten abhebende Erklärung der Ereignisse durch eine machtpolitische ersetzt. Während im Westen zunächst die These eines Zusammenhangs zwischen al-Ma'mūns 'Alidenpolitik und seinem Beschluß zur *miḥna* diskutiert wurde, setzt sich hier seit den 70er Jahren eine von Lapidus sowie Crone und Hinds vorgeschlagene Erklärung durch, der zufolge ein Kampf um die religiöse Autorität im Staate zwischen dem Kalifat und der ḥanbalitisch-traditionalistischen Opposition der *ahl as-sunna wa-l-ḥadīth* Anlaß für die gewaltsame Durchsetzung des Dogmas der Erschaffenheit des Koran war. Von dieser Sicht der Dinge wohl beeinflusst, widerspricht

Ġad'ān in einer detailreichen Studie dem in der arabisch-islamischen Welt vorherrschenden Verständnis der *miḥna*, wobei er sich darauf konzentriert, anhand der Maßnahme ein exemplarisches Bild der sogenannten Dialektik des Religiösen und des Politischen im Islam zu zeichnen. Diese Dialektik, bestehend zwischen den Polen der auf das Diesseits zielenden Staatsräson bzw. „Logik des *mulk*“ und der auf das Jenseits ausgerichteten Logik des *amr bi-l-ma'rūf wa-n-nahy 'an al-munkar*, habe die vom Staat ausgehende Überprüfung und Unterdrückung der konservativen und religiös-umtriebigen Opposition heraufbeschworen und al-Ma'mūn wie seine Nachfolger dazu gezwungen, sich zur Niederschlagung eines politischen Gegners der Macht des Religiösen zu bedienen. Während Ġad'ān die Mu'tazila von der Schuld an der *miḥna* fast komplett freispricht, lädt er den bislang als ihre Opfer geltenden Traditions- und Rechtsgelehrten samt ihrer Anhängerschaft die Verantwortung für die Ereignisse auf. Parallelen ergeben sich dabei zum modernen Konflikt zwischen den arabisch-islamischen Regimen und ihrer islamistischen Opposition, und es ist genau dieser Bereich, auf den die in Ġad'āns Studie enthaltene Botschaft zielt: Die Lehre aus der *miḥna* bestehe darin, daß die in der politischen Kultur des Islam angelegte Spannung zwischen dem Politischen und dem Religiösen sich am ehesten dadurch auflösen lasse, daß die Vertreter des Religiösen den politischen Führungsanspruch des Staates anerkennen, sich in ihrer Befolgung des Prinzips des *amr bi-l-ma'rūf wa-n-nahy 'an al-munkar*, also in der Einmischung in öffentliche Angelegenheiten, zurückhalten und auf alle Formen des gewaltsamen oder mit Gewalt drohenden Widerstands zugunsten realistischer, pragmatischer und konstruktiver Verhaltensweisen verzichten. Da er annimmt, daß das religiöse Lager wegen seines unversöhnlichen und fatalistischen Weltbildes zu einem solchen Verhalten dauerhaft nicht in der Lage sei, bleibt Ġad'āns Analyse nicht frei von Resignation und Pessimismus.

Aufgegriffen wurden Ġad'āns Forschungsergebnisse von al-Ġābirī, der die neue Sicht der *miḥna* in sein eigenes geistiges Koordinatensystem einbaut und die den arabisch-islamischen Regimen gegenüber recht zahme Aussage seines Vorgängers in handfeste Kritik ummünzt. In Schutz genommen werden dabei nicht nur die Mu'taziliten, sondern alle Vertreter der arabisch-islamischen Intelligenz, zu denen al-Ġābirī die Gelehrten der unterschiedlichen Schulen des arabisch-islamischen Denkens von der Mu'tazila und der Philosophie bis zur Aš'arīya und der Ḥanbalīya zählt. Die „Intellektuellen“ der arabisch-

islamischen Zivilisation, so al-Ġābirīs Lehre aus der *miḥna*, seien historisch und in der Gegenwart Opfer der eigenen Regierungen, die bald die eine und bald die andere Seite als „geistige Werkzeuge“ für eigene Machtinteressen mißbrauchten. Gefordert sei daher ein stärkeres Bewußtsein dafür, daß sich der wahre Intellektuelle durch Unabhängigkeit gegenüber allen Versuchen staatlicher Vereinnahmung auszeichne, wie es das berühmteste Opfer der *miḥna*, Aḥmad Ibn Ḥanbal, vorgemacht habe. Al-Ġābirīs Ideal des Intellektuellen als kritischer und oppositioneller Geist sowie als Individuum mit einem gesellschaftspolitischen Anliegen ist am europäischen Bild des „engagierten“ bzw. „organischen“ Intellektuellen orientiert. Nach dem Vorbild Le Goffs begründet al-Ġābirī dieses Ideal aus der klassischen arabisch-islamischen Kultur heraus, wobei er die in der Theologie beheimateten Begriffe *kalām*, *ʿiṭizāl* und *irġāʾ* im gesellschaftspolitischen Sinne als Basis für den Begriff des mittels Sprache argumentierenden, Gewalt meidenden und den „Anderen“ anerkennenden Intellektuellen verwendet. Der Kritik des Autors an der zynischen Machtpolitik des Staates und seiner Instrumentalisierung des Religiösen steht eine Kritik am Opportunismus und an der Kooperationsbereitschaft vieler arabischer Intellektueller gegenüber. Festgemacht wird diese Kritik am „Verrat“ der Muʿtazila und der Ḥanbalīya an ihren eigenen Idealen sowie an der Hinnahme der Unterdrückung ihres jeweiligen Gegners durch beide Parteien. Mit Blick auf die Gegenwart zielt diese Form der Argumentation auf einen Ausgleich zwischen Modernisten und Islamisten sowie auf die Schaffung eines gemeinsamen Bewußtseins als kritische, nicht dem Staat oder dem eigenen Wohlergehen, sondern der Gesellschaft verpflichtete soziale Gruppe. Die politische Lektüre der *miḥna*, also die Feststellung, daß sich die ʿAbbāsiden der Erschaffenheitslehre nur bedienten, um einem politischen Gegner zu schaden, ist bei Ġadʿān wie bei al-Ġābirī, die es beide vermeiden, sich positiv auf diesen Begriff zu beziehen, mit einer zumindest im Ansatz säkularistischen Botschaft verbunden.

Die im Zuge dieser Arbeit vorgestellten Muʿtazila-Bilder und die mit dem Muʿtazilismus in Verbindung gebrachten Denkweisen sind alles andere als einheitlich. Obwohl sich gewisse Topoi wiederholen und man die Schule aus moderner arabischer Sicht anstatt als *ahl al-ʿadl wa-t-tauḥīd* als *ahl al-aql wa-l-ḥurriyya* bezeichnen könnte, verbindet jedes hier berücksichtigte geistige Lager, ja jeder behandelte Autor, mit seinem Bezug auf die Muʿtazila eigene Ziele und Interessen. Diese haben, wie die moderne arabische Wertschätzung der Schule

überhaupt, nicht selten mit westlichen Vorbildern und Anregern zu tun. In seinem Bezug auf eine Hauptströmung der arabisch-islamischen Geistesgeschichte ist der moderne arabische Diskurs über die Mu'tazila aber dennoch ein einheimisches Phänomen. Er reiht sich ein in die umfangreiche moderne arabische Debatte über das Erbe mit ihrer Symbolik, ihren indirekten Argumentationsweisen und ihrer Behandlung der Themen Identität, Authentizität und Moderne. In dieser Debatte ist die Mu'tazila ein Symbol und ein potentieller Anknüpfungspunkt für alle, die im Namen des Eigenen und der Vernunft nach Lösungen für zeitgenössische arabisch-islamische Probleme suchen. Den verschiedenen Hintergründen und Zielsetzungen der Rezipienten, Fürsprecher und selbsterklärten Apologeten der Schule entsprechend gerät der Mu'tazilismus dabei jedesmal in ein anderes Licht. Wie diese Arbeit zeigen sollte, ist es nicht das mu'tazilitische Denken, das die geistige Ausrichtung der Autoren bestimmt, sondern ihre geistige Ausrichtung, die für ihr Bild der Mu'tazila und ihre Form des Umgangs mit dieser verantwortlich ist. Im Liberalismus, im Materialismus, in den verschiedenen Ausprägungen des islamistischen Denkens, in der literaturwissenschaftlichen Koranexegese, in der Wertephilosophie und bei den mit Blick auf die *miḥna* argumentierenden Autoren sehen wir eine Kontinuität zwischen dem, was vor, und dem, was nach Aufnahme der Mu'tazila in die Argumentation des jeweiligen Lagers vertreten wurde. Religion und Theologie sind dabei nur ein Interesse. Denn auch mit Blick auf zeitgenössische politische, soziale und philosophische Fragestellungen läßt sich mit Hilfe der Mu'tazila vieles aussagen und belegen.

LITERATURVERZEICHNIS

Abkürzungen

BJMES	British Journal of Middle East Studies
EI ²	The Encyclopedia of Islam, New Edition
EQ	The Encyclopaedia of the Qurʾān
ER	The Encyclopedia of Religion
GAL	Geschichte der arabischen Litteratur
IJMES	International Journal of Middle East Studies
IOS	Israel Oriental Studies
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JSAI	Jerusalem Studies in Arabic and Islam
MESAB	Middle East Studies Association Bulletin
MIDEO	Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire
MW	The Muslim World
OEMIW	The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World
SI	Studia Islamica
WI	Die Welt des Islams
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Bücher und Artikel

Folgende Liste verzeichnet die wichtigste von mir verwendete Literatur. Auf den Namen eines Autors folgt in Klammern das Jahr des ersten Erscheinens seines jeweiligen Werkes. Zur leichteren zeitlichen Einordnung wird aus den Fußnoten anhand dieser Daten auf die Werke verwiesen, selbst wenn ich, wie bei Bedarf angegeben, nicht immer die erste Auflage zur Hand hatte. In den wenigen Fällen, in denen ich das Datum der Erstveröffentlichung nicht ermitteln konnte, ist das durch Kursivsetzung der Jahreszahl kenntlich gemacht. Mit * gekennzeichnete Arbeiten waren mir leider nicht zugänglich, weshalb hier zum Teil fehlerhafte Angaben vorliegen können. Editionen klassischer Texte (eine Zusammenstellung, die keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt) wurden wegen ihrer Bedeutung für die moderne Rezeption der Muʿtazila in die Liste mit aufgenommen, von mir aber nur selten ausführlich eingesehen. Letzteres gilt auch für viele der genannten westlichen Studien, die vor allem mit Blick auf die im zweiten Abschnitt des dritten Kapitels behandelte westliche Erforschung der Schule (und ebenfalls nicht im Sinne der Vollständigkeit) gelistet wurden.

ʿAbbās, Iḥsān (1952): *al-Ḥasan al-Baṣrī: sīratuhū, ṣaḥṣīyatuhū, taʾālīmuḥū wa-ārāʾuhū*, Kairo (*Dār al-fikr al-ʿarabī*).

ʿAbd al-Ġabbār: *Tanzīḥ al-qurʾān ʿan al-maṭāʾin*, Kairo (*al-Maṭbaʿa al-ġamālīya*) 1911.

—: *Kitāb al-Uṣūl al-ḥamsa*, hg. von Daniel Gimaret, in: ders. 1979, S. 79-96; spätere Edition: hg. von Faiṣal Budair ʿAun, Kuweit (Universität Kuweit) 1998.

—: *Kitāb al-Muġnī fi abwāb at-tauḥīd wa-l-ʿadl* (16 Bde.), hg. unter Leitung von Ṭāḥā Ḥusain, Ibrāhīm Madkūr und Ġurġ Ṣaḥāta Qanawātī, Kairo (*al-Muʿassasa al-miṣrīya al-ʿamma*) 1960-65, Bd. 1 (Teil 4): *Ruʾyat al-bāriʿ*, hg. von Muḥammad Muṣṭafā Ḥilmī und Abū l-Wafāʾ al-Ġunaimī at-Taftazānī, Bd. 2 (Teil 5): *al-Firaq ġair al-islāmīya*, hg. von Maḥmūd Muḥammad al-Ḥudairī, Bd. 3: (Teil 6/1): *at-Taʾdīl wa-t-tagwīr*, hg. von Aḥmad Fuʾād al-Ahwānī, Bd. 4 (Teil 6/2): *al-Irāda*, hg. von Ġurġ Ṣaḥāta Qanawātī, Bd. 5 (Teil 7): *Ḥalq al-qurʾān*, hg. von Ibrāhīm al-Ibyārī, Bd. 6 (Teil 8): *al-Maḥlūq*, hg. von Taufiq at-Ṭawīl

- und Sa'īd Zāyid, Bd. 7 (Teil 9): *at-Taulīd*, hg. von Taufīq aṭ-Tawīl und Sa'īd Zāyid, Bd. 8 (Teil 11): *at-Taklīf*, hg. von Muḥammad 'Alī an-Nağğār und 'Abd al-Ḥalīm an-Nağğār, Bd. 9 (Teil 12): *an-Nazar wa-l-ma'arīf*, hg. von Ibrāhīm Madkūr, Bd. 10 (Teil 13): *al-Luṭf*, hg. von Abū l-'Alā 'Aḫīfī, Bd. 11 (Teil 14): *al-Aṣlah, istiḥqāq ad-dimm, at-tauba*, hg. von Muṣṭafā as-Saqqā, Bd. 12 (Teil 15): *at-Tanabbu'āt wa-l-mu'ǧizāt*, hg. von Maḥmūd al-Ḥudairī und Maḥmūd Muḥammad Qāsim, Bd. 13 (Teil 16): *I'ǧāz al-qur'ān*, hg. von Amīn al-Ḥūlī, Bd. 14 (Teil 17): *aṣ-Ṣar'iyāt*, hg. von Amīn al-Ḥūlī, Bd. 15 (Teil 20/1): *Fī l-imāma*, Bd. 16 (Teil 20/2): *Fī l-imāma*, hg. von 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd und Sulaimān Dunyā.
- : *Kitāb al-Muḥīt bi-t-taklīf*, hg. nach der Paraphrase von Ibn Mattawaih von 'Umar as-Sayyid 'Azmī und Aḥmad Fu'ād al-Ahwānī, Kairo (*al-Mu'assasa al-miṣriyya al-'amma*) 1965.
- : *Kitāb al-Muḥtaṣar fī uṣūl ad-dīn*: siehe 'Amāra (Hg.): *Rasā'il al-'adl wa-t-tauḥīd*.
- : *Fīraq wa-ṭabaqāt al-mu'tazila*, hg. von 'Alī Sāmī an-Naṣṣār und 'Iṣām ad-Dīn Muḥammad 'Alī, Alexandria (*Dār al-maṭbū'āt al-ǧāmīyya*) 1972.
- : *Faḍl al-i'tizāl wa-ṭabaqāt al-mu'tazila*: Siehe Sayyid, Fu'ād (Hg.): *Faḍl al-i'tizāl wa-ṭabaqāt al-mu'tazila*.
- : *Mutaṣābih al-qur'ān* (2 Bde.), hg. von 'Adnān Muḥammad Zarzūr, Kairo (*Dār at-turāṭ*) 1969.
- : *Taḥṭūl dalā'il an-nubūwa* (2 Bde.), hg. und eingel. von 'Abd al-Karīm 'Uṭmān, Beirut (*Dār al-'arabīya*) 1966.
- 'Abd al-Ḥamīd, 'Irḥān (1967): *Dirāsāt fī l-fīraq wa-l-'aqā'id al-iṣlāmīya*, Bagdad (*Maṭba'at al-irṣād*).
- 'Abd ar-Raḥmān, 'Ā'īša (1962-69): *at-Tafsīr al-bayānī li-l-qur'ān al-karīm* (2 Bde.), Kairo (*Dār al-ma'arīf*).
- 'Abd ar-Raḥmān, Tāḥā (1987): *Fī uṣūl al-ḥiwār wa-taǧdīd 'ilm al-kalām*, Casablanca (*al-Mu'assasa al-ḥadīṭa*).
- 'Abdah, Muḥammad al-/Ṭāriq 'Abd al-Ḥalīm (1987): *al-Mu'tazila baina l-qadīm wa-l-ḥadīṭ*, Birmingham (*Dār al-aqam*), hier zit. nach der Aufl.: Beirut (*Dār Ibn Ḥazm*) 1996.
- 'Abduh, Muḥammad: *Rissalat al Tawhid: exposé de la religion musulmane*, übers. und eingel. von Bernard Michel und Moustapha Abdel Razik, Paris 1925.
- : (*A'māl*) *al-A'māl al-kāmila li-l-imām aṣ-ṣaiḥ Muḥammad 'Abduh* (6 Bde.) hg. von Muḥammad 'Amāra, Beirut (*al-Mu'assasa al-'arabīya li-d-dirāsāt wa-n-naṣr*) 1972-74, hier zit. nach der überarb. Aufl. in 5 Bdn.: Kairo (*Dār aṣ-ṣurūq*) 1993.
- Abrahamov, Binyamin (1986): „al-Qāsim Ibn Ibrāhīm's Argument from Design“, *Oriens* 29/30, S. 259-84.
- (1987): „al-Qāsim Ibn Ibrāhīm's Theory of the Imāmate“, *Arabica* 34, S. 80-105.
- (1993a): „The Appointed Time of Death (*aǧal*) according to 'Abd al-ǧabbār: Annotated Translation of al-Mughnī Vol. XI, pp. 3-26“, *IOS* 13, S. 7-38.
- (1993b): „'Abd al-Jabbār's Theory of Divine Assistance (*luṭf*)“, *JSAI* 16, S. 41-58.
- (1993c): „Necessary Knowledge in Islamic Theology“, *BjMES* 20, S. 20-32.
- (1994): „Abbād Ibn Sulaymān on God's Transcendence: Some Notes“, *Der Islam* 71, 1, S. 109-20.
- (1998): *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism*, Edinburgh.
- : Siehe auch: Rassī, al-Qāsim Ibn Ibrāhīm ar-.
- Abū l-Ḥusain al-Baṣrī: *Kitāb al-Mu'tamad fī uṣūl al-fiqh* und *Ṣiyādāt al-Mu'tamad wa-l-qiyās aṣ-ṣar'i*, hg. von Muḥammad Ḥamīdallāh, Aḥmad Bakīr und Ḥasan Ḥanafī (2 Bde.), Damaskus (Institut Français d'Études Arabes de Damas) 1964-65.

- Abū Rīda, Muḥammad ‘Abd al-Hādī (1946): *Ibrāhīm Ibn Sayyār an-Nazzām wa āra’uhū l-kalāmīya al-falsafīya*, Magisterarbeit der Universität Kairo von 1938, Kairo (*Laḡnat at-ta’līf wa-t-tarḡama wa-n-našr*).
- Abū Sa’da, Muhrā Ḥasan (1993): *al-Ittiḡāh al-‘aqlī fī muškilat al-ma’rifa ‘inda l-mu’tazila*, Magisterarbeit der Universität Kairo, mit einem Vorwort von Muḥammad ‘Āṭif al-‘Irāqī, Kairo (*Dār al-fikr al-‘arabī*).
- Abū Zahra, Muḥammad (1963): *Tārīḥ al-maḏāhib al-islāmīya* (2 Bde.), Kairo (*Dār al-fikr al-‘arabī*).
- Abū Zaid, Aḥmad (1986): *al-Manḥā l-i’tizālī fī l-bayān wa-i’ḡāz al-qur’ān*, Rabat (*Maktabat al-ma’ārif*).*
- Abū Zaid, Naṣr Ḥamid (1981): *al-Ittiḡāh al-‘aqlī fī t-tafsīr: dirāsa fī qaḍīyat al-maḡāz fī l-qur’ān ‘inda l-mu’tazila*, Magisterarbeit der Universität Kairo von 1977, Beirut und Casablanca (*al-Markaz at-taqāfi al-‘arabī*), hier zit. nach der 4. Aufl. von 1996.
- (1983): *Falsafat at-ta’wīl: dirāsa fī ta’wīl al-qur’ān ‘inda Muḥyī d-Dīn Ibn ‘Arabī*, Beirut (*Dār al-waḥda*), hier zit. nach der 4. Aufl.: Beirut und Casablanca (*al-Markaz at-taqāfi al-‘arabī*) 1998.
- (1990): *Maḥūm an-naṣṣ: dirāsa fī ‘ulūm al-qur’ān*, Kairo (*al-Hai’a al-miṣrīya al-‘amma li-l-kitāb*), hier zit. nach der 2. Aufl.: Beirut und Casablanca (*al-Markaz at-taqāfi al-‘arabī*) 1994.
- (1992a): *Iskāliyyāt al-qirā’a wa-ālīyāt at-ta’wīl*, 2. Aufl., Beirut und Casablanca (*al-Markaz at-taqāfi al-‘arabī*), hier zit. nach der 4. Aufl. von 1996.
- (1992b): *Naqd al-ḥiṭāb ad-dīnī*, Kairo (*Sīnā*), hier zit. nach der erw. 2. Aufl. von 1994; deutsch als: *Islam und Politik: Kritik des religiösen Diskurses*, übers. von Chérifa Magdi, mit einer Einleitung von Navid Kermani, Frankfurt 1996.
- (1993/94): „Die Befreiung des Korans: Ein Gespräch mit dem ägyptischen Literaturwissenschaftler Naṣr Hamid Abu Zaid“, von Navid Kermani, *Theater an der Ruhr* 29, S. 59-75, hier zit. nach der überarbeiteten Version, in: Naṣr Hamid Abu Zaid: *Islam und Politik: Kritik des religiösen Diskurses*, übers. von Chérifa Magdi, mit einer Einleitung von Navid Kermani, Frankfurt 1996, S. 191-213.
- (1995a): *an-Naṣṣ, as-sulṭa, al-ḥaqīqa: al-fikr ad-dīnī baina irādat al-ma’rifa wa-irādat al-haimana*, Beirut und Casablanca (*al-Markaz at-taqāfi al-‘arabī*), hier zit. nach der 2. Aufl. von 1997.
- (1995b): „*at-Tanwīr al-islāmī: ḡudūruhū wa-āfāquhū min al-mu’tazila wa-bn Ruṣd ilā Muḥammad ‘Abduh*“, *al-Qāhira*, Mai, S. 29-45.
- (1996): „Literature and Heresy - Literature and Justice: The Critical Potential of Enlightened Religion, in: *Literatur, Medienfreiheit und Menschenrechte in islamischen Gesellschaften und Staaten*, hg. von Sybille Fritsch-Oppermann, Loccum, S. 18-32.
- (1999): *Ein Leben mit dem Islam*, aus dem Arab. von Chérifa Magdi, erzählt von Navid Kermani, Freiburg.
- (2000): *al-Ḥiṭāb wa-t-ta’wīl*, Beirut und Casablanca (*al-Markaz at-taqāfi al-‘arabī*).
- Adams, Charles C. (1933): *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement inaugurated by Muḥammad ‘Abduh*, London.
- Afḡānī, Ḡamāl ad-Dīn al-: (*A’māl*) *al-A’māl al-kāmila li-Ḡamāl ad-Dīn al-Afḡānī: ma’a dirāsa ‘an ḥayātihī wa-aṭariḥī*, hg. von Muḥammad ‘Amāra, Kairo (*Dār al-kitāb al-‘arabī*) 1968.
- Aḥmad, ‘Aṭīya Sulaimān (1995): *al-Ḡāḥiḡ wa-d-dirāsāt al-luḡawīya*, Kairo (*Maktabat zahra’ aš-šarq*).
- Aḥmad, Aziz (1964): *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford.

- (1967): *Islamic Modernism in India and Pakistan 1857-1964*, London.
- Aḥmad, Maḥmūd Kāmil (1980): *Maḥmūd al-ʿadl fī tafsīr al-muʿtazila li-l-qurʿān al-kaṛīm*, Kairo (*Maktabat aš-šabāb*), hier zit. nach der Aufl.: Beirut (*Dār an-naḥḍa al-ʿarabīya*) 1983.
- Aḥmad Ibn Hanbal: *ar-Radd ʿalā z-zanādiqa wa-l-ḡahmīya*, hg. von Muḥammad Fahd Šaqfa, Hama (*Maktabat Ibn al-Haiṭam*) 1967.
- Aḥras, Ṭalʿat al- (1994): *Abū l-Hudāil al-ʿAllāf al-muʿtazilī: āraʾuhū l-kalāmīya wa-l-falsafīya*, Beirut (*Dār Ḥidr*).
- ʿAlam ad-Dīn, Sulaimān Sālim (2000): *al-Muʿtazila: tāriḥ, ʿaqāʾid, firaq, aʿlām*, Beirut (*Naufal*).*
- ʿAlamī, Aḥmad al- (1991): „*al-Wuḡūd wa-d-dāt ʿinda l-muʿtazila*“, *al-Fikr al-ʿarabī al-muʿašir* 92/93, S. 68-75.
- Alem, Mahmoud Amin el- (1981): „Le patrimoine“ d’après trois penseurs arabes contemporains“, *La Pensée* (Paris) 223, S. 90-102.
- ʿAlī, ʿIšām ad-Dīn Muḥammad (1997): *al-Muʿtazila fursān ʿilm al-kalām*, Alexandria (*Manšaʿat al-māʾarīf*).
- ʿAlī, Saʿīd Ismāʿīl (1979): „*al-ʿAlāqa baina l-falsafa wa-t-tarbiya min manzūr al-ʿitizāl*“, in: Ibrāhīm Madkūr (Hg.): *Dirāsāt falsafīya muḥdāt ilā rüh ʿUṭmān Amīn*, Kairo (*Dār at-taqāfa*), S. 93-127.
- Allard, Michel (1965): *Le problème des attributs divins dans la doctrine dʿal-Ashʿarī et ses premiers grands disciples*, Beirut.
- ʿAmāra, Muḥammad (1971): *Rasāʾil al-ʿadl wa-t-tauḥīd* (2 Bde. mit Texten von al-Ḥasan al-Baṣrī, al-Qāsim Ibn Ibrāhīm ar-Rassī, ʿAbd al-Ġabbār, aš-Šarīf al-Murtaḍā und Yahyā Ibn al-Ḥusain), hg. und eingel. von Muḥammad ʿAmāra, Kairo (*Dār al-Hilāl*).
- (1972): *al-Muʿtazila wa-muškilat al-ḥurriya al-insāniya*, Beirut (*al-Muʿassasa al-ʿarabīya li-d-dirāsāt wa-n-našr*), hier zit. nach der 2. Aufl. mit neuem Vorwort: Kairo und Beirut (*Dār aš-šurūq*) 1988.
- (1975): „*al-Muʿtazila: mādā yumattilūna fī turāṭīnā l-ḥaḍārī*“, *aš-Šūrā* (Libyen) 2, 4, ab S. 62.*
- (1977): *al-Islām wa-falsafat al-ḥukm*, Beirut (*al-Muʿassasa al-ʿarabīya li-d-dirāsāt wa-n-našr*), hier zit. nach der 2. Aufl. von 1979.
- (1980): *at-Turāt fī ḍawʿ al-ʿaql*, Beirut (*Dār al-waḥda*), hier zit. nach der Aufl. von 1984.
- (1981): „*al-Muʿtazila*“, *Maḡallat al-Kuwait* 12/13, S. 38-43.
- (1982): *Tayyārāt al-fikr al-islāmī*, Kairo (*Dār al-Hilāl*), hier zit. nach der Aufl.: Beirut (*Dār al-waḥda*).
- Siehe auch: ʿArīf, Aḥmad ʿAbdallāh (1987).
- ʿAmarraḡī, Aḥmad Šauqī Ibrāhīm al- (2000): *al-Muʿtazila fī Baḡdād wa-aṭaruḥum fī l-ḥayāt al-fikrīya wa-s-siyāsīya min ḥilāl al-Maʾmūn ḥattā wafāt al-Mutawakkil ʿalā llāh 198-247 h./813-861 m.*, Kairo (*Madbūṭ*).
- Amīn, Aḥmad (1929): *Faḡr al-islām: yabḥaṭu ʿan al-ḥayāt al-ʿaqlīya fī ṣadr al-islām ilā aḥīr ad-daula al-umawīya*, mit einem Vorwort von Ṭāhā Ḥusain, Kairo (*Laḡnat at-taʾlīf wa-t-tarḡama wa-n-našr*), hier zit. nach der 11. Aufl.: Beirut (*Dār al-kitāb al-ʿarabī*) 1979.
- (1933-36): *Duḥā l-islām: yabḥaṭu fī l-ḥayāt al-iḡtimāʿīya wa-l-taqāfāt al-muḥtalifa wa-l-ḥarakāt al-ʿilmīya wa-l-firaq ad-dīniya fī l-ʿaṣr al-abbāsī l-awwal* (3 Bde.), mit einem Vorwort von Ṭāhā Ḥusain, Kairo (*Laḡnat at-taʾlīf wa-t-tarḡama wa-n-našr*), hier zit. nach der 6. Aufl., Kairo (*Maktabat an-naḥḍa al-miṣrīya*) 1961.
- (1945-55): *Ṣuḥr al-islām: yabḥaṭu fī l-ḥayāt al-iḡtimāʿīya wa-l-ḥarakāt al-ʿilmīya wa-l-adabīya wa-l-firaq ad-dīniya fī l-ʿaṣr al-abbāsī l-tānī* (4 Bde.), Kairo (*Makta-*

- bat an-nahḍa al-miṣrīya*), hier zit. nach der 2. Aufl.: Kairo (*Maktabat an-nahḍa al-miṣrīya*) ab 1959.
- (1948): *Ḥuḍūd al-islām fi l-ʿaṣr al-ḥadīṭ*, Kairo (*Maktabat an-nahḍa al-miṣrīya*), hier zit. nach der Aufl.: Beirut (*Dār al-kitāb al-ʿarabī*) 1979.
- (1940-56): *Faiḍ al-ḥāṭir: wa-huwa maǧmūʿ maqālāt adabīya wa-ǧtimāʿīya* (10 Bde.), Kairo (*Maktabat an-nahḍa al-miṣrīya*).
- : Siehe auch: Tauḥīdī, Abū Ḥayyān at-.
- Amīn, ʿUṭmān (Amin, Osman) (1944): *Muḥammad ʿAbduḥ: essai sur ses idées philosophiques et religieuses*, Kairo.
- (1958): *Lights on Contemporary Moslem Philosophy*, Kairo.
- Anawati, Georges C./Maurice Borrmans/Adel-Theodor Khoury (1982): *Tendances et courants de l'islam arabe contemporain* (2 Bde.), Bd. 1 (von Anawati): *Egypte et Afrique du Nord*, München und Mainz.
- ʿAql, Nāṣir Ibn ʿAbd al-Karīm al- (2000): *al-Ġahmīya wa-l-muʿtazila: naṣʾatuhumā wa-uṣūluhumā wa-manāhiǧuhumā wa-mauqif as-salaf minhumā qaḍīman wa-ḥadīṭan*, Riyad (*Dār al-waṭan*).*
- ʿĀrif, Aḥmad ʿAbdallāh (1987): *aṣ-Ṣila baina z-zaidīya wa-l-muʿtazila: dirāsa kalāmīya muqārīna li-ārāʾ al-firqataīn*, mit einem Vorwort von Muḥammad ʿAmāra, Magisterarbeit, Beirut (*Dār Aẓāl*) und Sanaa (*al-Maktaba al-yamanīya*).
- ʿAsālī, Ḥalīd al- (1965): *Ġahm Ibn Ṣafīwān wa-makānatuhū fi l-fikr al-islāmī*, Bagdad (*al-Maktaba al-ahlīya*).*
- Aʿṣam, ʿAbd al-Amīr al- (1975-77): *Ibn ar-Riṣṣandī's Kitāb Fadīhat al-muʿtazilaḥ: Analytical Study of Ibn ar-Riṣṣandī's Method in his Criticism of the Rational Foundation of Polemics in Islam*, rekonstr., übers. und komm. von ʿAbd al-Amīr al-Aʿṣam [Abdul-Amir al-Aʿṣam], Dissertation der Universität Cambridge, Beirut und Paris.
- Aṣʿarī, al-: *al-Ibāna ʿan uṣūl ad-dīyāna*, Haidarabad (*Dāʾirat al-maʿārif an-nizāmīya*) 1903.
- : *Maqālāt al-islāmīyīn wa-ḥtilāf al-muṣallīm*, hg. von Hellmut Ritter, Istanbul (Devlet Matbaası) 1929-30.
- Assmann, Jan (1997): *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München.
- ʿAṭwī, Fauzī (1989): *al-Ġāḥiz: dāʾirat maʿārif ʿaṣrīhī*, Beirut (*Dār al-fikr al-ʿarabī*).
- ʿAwwā, ʿĀdil al- (1987): *al-Muʿtazila wa-l-fikr al-ḥurr*, Damaskus (*al-Aḥālī*).
- ʿAyyād, Šukrī (1980): *Yaum ad-dīn wa-l-ḥisāb*, Beirut (*Dār al-waḥda*).
- Badawī, ʿAbd ar-Raḥmān (1940): *at-Turāt al-yunānī fi l-ḥadāra al-islāmīya: dirāsāt li-kibār al-mustaṣriqīn*, Kairo (*Maktabat an-nahḍa al-miṣrīya*).
- (1996): *Maǧāḥib al-islāmīyīn: al-muʿtazila wa-l-aṣāʾira wa-l-ismāʾīliya wa-l-qarāmiṭa wa-n-nuṣairīya*, Beirut (*Dār al-ʿilm li-l-malāyīn*).
- Badawī, Ibrāhīm (2002): *ʿIlm al-kalām al-ǧadīd: naṣʾatuhū wa-taṭawwuruhū*, Beirut (*Dār al-ʿilm*).
- Bagdādī, ʿAbd al-Qāḥir al-: *Kitāb al-Farq baina l-firqa wa-bayān al-firqa an-nāǧīya minhum*, hg. von Muḥammad Badr, Kairo (*Matbaʾat al-maʿārif*) 1910.
- : *Kitāb al-Milal wa-n-niḥal*, hg. von Albert N. Nader, Beirut (*Dār al-maṣriq*) 1970.
- Balbaʿ, ʿAbd al-Ḥakīm (1959): *Adab al-muʿtazila ilā nihāyat al-qarn ar-rābiʿ al-ḥiǧrī*, Kairo (*Maktabat nahḍat Miṣr*).
- (1969): *an-Naṭr al-fannī wa-aṭar al-Ġāḥiz fihi*, 2. Aufl., Kairo (*Laǧnat al-bayān al-ʿarabī*).*
- Baljon, J. M. S. (1961): *Modern Muslim Koran Interpretation (1880-1960)*, Leiden.
- Bandar, Rašīd al- (1994): *Maǧḥab al-muʿtazila: min al-kalām ilā l-falsafa: dirāsa fi naṣʾatihī wa-mabādīʾihī wa-naẓariyātihī fi l-wuǧūd*, Beirut (*Dār an-nubūǧ*).
- Siehe auch: Ḥayyūn, Rašīd al-.

- Bannānī, Muḥammad aṣ-Ṣaḡīr (1983): *an-Nazarīyāt al-lisānīya wa-l-balāḡīya wa-l-adabīya 'inda l-Ġāhiz min ḥilāl al-Bayān wa-t-tabayn*, Algier (*Dīwān al-maṭbū'āt al-ḡamī'īya*).*
- Bāqillānī, al-: *at-Tamhīd fī r-radd 'alā l-mulhida al-mu'aṭṭila wa-r-rāfiḍa wa-l-ḥawāriḡ wa-l-mu'tazila*, hg. von Maḥmud al-Ḥudairī und Muḥammad 'Abd al-Hādī Abū Rīda, Kairo (*Dār al-fikr al-'arabī*) 1947.
- Bārūt, Muḥammad Ġamāl (2001): *al-Ġāhiz: mu'assis al-bayān al-'arabī*, Damaskus (*al-Aḥālī*).*
- Barri, Aḥmad 'Abd al-Fattāḥ al- (1989): *Muškilat al-ḥurriya wa-'alāqatuhā bi-s-sababīya 'inda l-mu'tazila*, Magisterarbeit der Universität Zaqāziq.*
- Bayyūmī, Muṣliḥ Sayyid (1980): *al-Ḥasan al-Baṣīrī*, Kairo (*Maktabat an-naḥḍa al-miṣrīya*).
- Becker, Carl Heinrich (1931): *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident*, Leipzig.
- Bernand, Marie (1969): „L'iḡmā' chez 'Abd al-Ġabbār et l'objection d'an-Nazzām“, *SI* 30, S. 27-38.
- (1970): *L'accord unanime de la communauté comme fondements de statuts légaux de l'islam d'après Abu-l-Husayn al-Baṣīrī*, Paris.
- (1972): „Nouvelles remarques sur l'iḡmā' chez le Qāḍī 'Abd al-Ġabbār“, *Arabica* 19, S. 78-85.
- (1972/73): „La notion de 'ilm chez les premiers Mu'tazilites“, *SI* 36 (1972), S. 23-45, und 37 (1973), S. 27-56.
- (1974): „Le savoir entre la volonté et la spontanéité selon an-Nazzām et al-Ġāhiz“, *SI* 39, S. 25-57.
- (1979): „Perspectives de recherches suggérées par la doctrine de la connaissance chez les mu'tazilites“, in: *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron 1927-1976* (2 Bde.), Bd. 2: *Egypte post-pharaonique*, Kairo, S. 259-68.
- (1982): *Le problème de la connaissance d'après le Muḡni du caḍī 'Abd al-Ġabbār*, Algier.
- Bin Mīlād, Maḡḡūb (1955): *Taḥrīk as-sawākin*, Bd. 1: *Fī šu'ūn al-ī-tizāl*, Tunis, hier zit. nach der erw. 2. Aufl. mit dem Titel: *al-Fikr al-islāmī baina l-ams wa-l-yaum au šu'ūn dārinā l-aḡlīya*, Tunis (*aṣ-Šarika al-qaumīya li-n-naṣr wa-t-tauzīr*) 1961.
- (1962): *Taḥrīk as-sawākin*, Bd. 2: *Fī subul as-sunna al-islāmīya*, Tunis (*Dār Bū Salāma*).
- Binder, Leonard (1988): *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, Chicago und London.
- Boer, Tjitze J. de (1901): *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart.
- Bouamrane, Chikh (1978): *Le problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane: solution mu'tazilite*, mit einem Vorwort von Roger Arnaldez, Paris.
- (1983): „*Ibn Ruṣd wa-l-mu'tazila*“, in: *Mu'tamar Ibn Ruṣd: ad-ḡikrā al-mi'awīya at-tāmina li-wafātihī*, Algier (*aṣ-Šarika al-waṭanīya li-n-naṣr wa-t-tauzīr*).*
- /Louis Gardet (1984): *Panorama de la pensée islamique*, Paris.
- Boullata, Issa J. (1974): „Modern Qur'ān Exegesis: A Study of Bint al-Shāṭi's Method“, *MW* 64, 2, S. 103-13.
- (1990): *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, Albany.
- Brunschvig, Robert (1962): „Mu'tazilisme et Aṣ'arisme à Bagdad“, *Arabica* 9, S. 345-56.
- (1972): „Rationalité et tradition dans l'analogie juridico-religieuse chez le mu'tazilite 'Abd al-Ġabbār“, *Arabica* 19, S. 213-21.
- (1974): „Mu'tazilisme et optimum (al-aṣlah)“, *SI* 39, S. 5-23.
- Bū Mulḥim, 'Alī (1980): *al-Manāḥī l-falsafīya 'inda l-Ġāhiz*, Dissertation der Universität St. Joseph in Beirut, Beirut (*Dār at-taṭī'a*).
- Carra de Vaux, Bernard (1909): *La doctrine de l'islam*, Paris.

- (1921-26): *Les penseurs de l'islam* (5 Bde.), Paris.
- Caspar, Robert (1957): „Un aspect de la pensée musulmane moderne: le renouveau du mo'tazilisme“, *MIDEO* 4, S. 141-202.
- Commings, David Dean (1986): „Religious Reformers and Arabists in Damascus, 1885-1914“, *IJMES* 18, S. 405-25.
- (1990): *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, Oxford und New York.
- (1993): „Social Criticism and Reformist ulama of Damascus“, *SI* 78, S. 169-80.
- Cooperson, Michael (2000): *Classical Arabic Biography: The Heirs of the Prophets in the Age of al-Ma'mūn*, Cambridge.
- (2005): *Al-Ma'mūn*, Oxford.
- Crone, Patricia/Martin Hinds (1986): *God's Caliph: Religious Authority in the first Centuries of Islam*, Cambridge.
- Dāwūd, 'Abd al-Bārī Muḥammad (1996): *al-Irāda 'inda l-mu'tazila wa-l-aṣṭ'ira: dirāsa falsafiya islāmiya*, Alexandria (*Dār al-ma'rifa al-ġami'iya*).
- Dhanani, Alnoor (1994): *The Physical Theory of kalām: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilī Cosmology*, Leiden.
- Ḍiyāb, Amīn Nāyif (1995): *Ġadal al-afkār: qirā'a fī afkār ḥizb at-tahrīr haula afkār: al-ulūhiya wa-l-qāḍā' wa-l-qadar wa-l-aḡāl wa-l-rizq wa-l-hudā wa-d-dalāl wa-n-naṣr wa-l-ġazā'*, Amman (ohne Verlagsangabe).
- Ḍiyāb, Munā Ḥasan (1988a): „al-Ftizāl 'inda Muḥammad 'Abduḥ“, *Dirāsāt 'arabiya* 24, 9, S. 24-39.
- (1988b): „Mu'ḡam at-ta'rīfāt al-kalāmiya 'inda l-qāḍī 'Abd al-Ġabbār“, *al-Fikr al-'arabī* 8, 50, S. 227-36.
- Duġaim, Samīḥ (1985): *Falsafat al-qadar fī fikr al-mu'tazila*, Dissertation der Universität St. Joseph in Beirut, Beirut (*Dār at-tanwīr*), hier zit. nach der 2. Aufl. mit dem Titel: *Falsafat al-qudur fī fikr al-mu'tazila*, Beirut (*Dār al-fikr al-lubnānī*) 1992.
- Dūmī, Aḥmad 'Abd al-Ġawād ad- (1961): *Aḥmad Ibn Hanbal baina miḥnat ad-dīn wa miḥnat ad-dunyā*, Kairo (*al-Maktaba at-tiġārīya al-kubrā*), hier zit. nach der 2. Aufl. mit einem Vorwort von Muḥammad Fahīm Abū 'Abīya: Beirut und Saidā (*al-Maktaba al-aṣṭīya*) 1972.
- Dūrī, 'Abd al-'Azīz ad- (1945a): *al-'Aṣr al-'abbāsī al-awwal: dirāsa fī t-tārīḫ as-siyāsī wa-l-idārī wa-l-mālī*, Beirut (*Maṭba'at at-tafayyud*).
- (1945b): *Dirāsāt fī l-'uṣūr al-'abbāsīya al-muta'aḥḥira*, Bagdad.
- Ḍuwailḥī, 'Alī Ibn Sa'd Ibn Šālīḥ aḍ- (1995): *Ārā' al-mu'tazila al-uṣūliya: dirāsatan wa-taqwīman*, Dissertation der Universität Riyad von 1991, Riyad (*Maktabat ar-ruṣd*), hier zit. nach der 2. Aufl. von 1996.
- Echigneur, Mohamed Haddou (1992): *Al-Ġāḥiz et sa doctrine mu'tazilite*, Rabat.*
- Elshahed, Elsayed (1983): *Das Problem der transzendenten sinnlichen Wahrnehmung in der spätmu'tazilitischen Erkenntnistheorie nach der Darstellung des Taqīaddīn an-Naġrānī*, Berlin.
- Engelieder, Denis (2002): *Die islamistische Bewegung in Jordanien und Palästina 1945-1989*, Wiesbaden.
- Escovitz, Joseph H. (1986): „'He was the Muḥammad 'Abduḥ of Syria': A Study of Ṭāḥir al-Jazā'irī and his Influence“, *IJMES* 18, S. 293-310.
- Faḥūrī, Ġalāl Zawwād (1980): *Muṣkilat aṣ-ṣarr 'inda l-qāḍī 'Abd al-Ġabbār al-mu'tazilī*, Magisterarbeit der Universität St. Joseph in Beirut, DIN A4 Maschinenscript, vorhanden im Orient-Institut der DMG in Beirut.
- Fāḥūrī, Ḥannā (1956): *al-Ġāḥiz*, Kairo (*Dār al-ma'ārif*).
- Fakhry, Majid (1970): *A History of Islamic Philosophy*, London (Longman) und New York.

- Fārūqī, Ismāʿīl Rāḡī al- (1966): „The Self in Muʿtazilah Thought“, *International Philosophical Quarterly* 6, 3, S. 366-88.
- Fauzī, Fārūq ʿUmar (1999): *Naṣʿat al-ḥarakāt ad-dīniyya as-siyāsīyya fī l-islām: dirāsa tāriḥiyya*, Amman (*al-Ahlīya li-n-naṣr wa-t-tauzī*).
- Fayyūmī, Muḥammad Ibrāhīm al- (1999): „*al-Muʿtazila wa-madrasat ar-raʿy fī t-tafsīr*“, *Maǧallat al-Azhar* 72, 2, S. 184-87.
- Frank, Richard McDonough (1966): *The Metaphysics of the Created Being according to Abū l-Hudhayl al-ʿAllāf: A Philosophical Study of the Earliest kalām*, Istanbul.
- (1967): „al-Maʿnā: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the kalām and its Use in the Physics of Muʿammār“, *JAOS* 87, S. 248-59.
- (1969): „The Divine Attributes according to the Teaching of Abu l-Hudhayl al-ʿAllāf“, *Le Muséon* (Leuven) 82, 3/4, S. 451-506.
- (1971a): „Several Fundamental Assumptions of the Baṣra School of the Muʿtazila“, *SI* 33, S. 5-18.
- (1971b): „Abu Hashim’s Theory of ‘States’: Its Structure and Function“, in: *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islâmicos, Coimbra-Lisboa 1 a 8 setembro de 1968*, Leiden, S. 85-100.
- (1978): *Beings and their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Muʿtazila in the Classical Period*, Albany.
- (1980): „al-Maʿdūm wal-mawjūd: the non-Existent, the Existent, and the Possible in the Teaching of Abū Hāšim and his Followers“, *MIDEO* 14, S. 185-210.
- (1982): „The Autonomy of the Human Agent in the Teaching of ʿAbd al-Gabbar“, *Le Muséon* (Leuven) 95, 3/4, S. 323-55.
- Fück, Johann (1961): „Die Religion des sunnitischen Islams“, in: *Handbuch der Orientalistik*, hg. von Bertold Spuler, 1. Abteilung: *Der Nahe und der Mittlere Osten*, 8. Band: *Religion*, 2. Abschnitt: *Religionsgeschichte des Orients in der Zeit der Weltreligionen*, Leiden, S. 405-48.
- Ġabirī, Muḥammad ʿAbid al- (1988): „*al-ʿAqlāniyya al-ʿarabiyya wa-s-siyāsa: qirāʿa siyāsīyya fī uṣūl al-muʿtazila*“, *al-Waḥda* 51, S. 65-68.
- (1995): *al-Mutaqqafūn fī l-ḥaḍāra al-ʿarabiyya: miḥnat Ibn Hanbal wa-nakbat Ibn Ruṣd*, Beirut (*Markaz dirāsāt al-waḥda al-ʿarabiyya*).
- Ġabr, Ġamīl (1958): *al-Ġāḥiẓ wa-muǧtamaʿ ʿaṣrihī*, Beirut (*al-Maṭbaʿa al-kāṭūlikīyya*).*
- (1959): *al-Ġāḥiẓ fī ḥayātihī wa-adabihī wa-fikrihī*, Beirut (*aṣ-Šarika al-ʿālamīyya li-l-kitāb*).*
- Ġabrī, Šafīq (1931): *al-Ġāḥiẓ muʿallim al-ʿaql wa-l-adab*, Damaskus.*
- (1932): „*Taḥakkum al-Ġāḥiẓ*“, *Maǧallat Maǧmaʿ al-luǧa al-ʿarabiyya bi-Dimašq* 12, S. 40-51, „*Madḥab al-Ġāḥiẓ fī n-naqd*“, ebd., S. 89-105, „*Fann al-Ġāḥiẓ*“, ebd., S. 292-315.*
- Ġadʿān, Fahmī (Jadaane, Fehmi) (1968): *Etude sur la création de la parole divine selon le Muʿtazilite ʿAbd al-Ġabbār à travers son ouvrage al-Mughnī*, Dissertation der Sorbonne.*
- (1989): *al-Miḥna: baḥṭ fī ḡadalīyat ad-dīnī wa-s-siyāsī fī l-islām*, Amman (*Dār aṣ-šurūq*).
- Gaebel, Michael (1995): *Von der Kritik des arabischen Denkens zum panarabischen Aufbruch: Das philosophische und politische Denken Muḥammad ʿAbid al-Ġabirīs*, Berlin.
- Ġāḥiẓ, al-: *Kitāb al-Bayān wa-t-tabyīn* (2 Bde.), Kairo (*al-Maṭbaʿa al-ʿilmīyya*) 1893; und spätere Editionen.
- : *Kitāb al-Ḥayawān* (7 Bde.), Kairo (*al-Maṭbaʿa al-ḥamīdiyya al-miṣriyya*) 1905-07; und spätere Editionen.
- : *al-Ḥanīn ilā l-auṭān*, hg. von Ṭāhir al-Ġazāʿirī, Kairo (*Maṭbaʿat al-Manār*) 1914/15.

- : *Kitāb Tahdīb al-aḥlāq*, hg. von Muḥammad Kurd ‘Alī, Damaskus (*al-Maṭba‘a al-baṭriyarkīya al-urūduksiya*) 1924.
- : *Kitāb al-‘Uṭmānīya*, hg. von ‘Abd as-Salām Muḥammad Hārūn, Kairo (*Dār al-kitāb al-‘arabī*) 1955.
- : *Rasā’il al-Ġāhiz* (4 Bde.), hg. von ‘Abd as-Salām Muḥammad Hārūn, Kairo (*Maktabat al-Ḥanḡī*) 1964-79; und andere, teils frühere Editionen in untersch. Zusammenstellung.
- : *Nuẓum al-qur’ān*, zusammengest., hg. und eingel. von Sa’d ‘Abd al-‘Azīm Muḥammad, Kairo (*Maktabat az-Ẓahrā*) 1995.
- : Siehe auch: van Ess (1972); Ḥayyūn (2000).
- Galland, Henri (1906): *Essai sur les Mo’tazélites (Les rationalistes de l’islam)*, Genf.
- Ġāmidī, Šālih Ibn Ġurnallāh (1998): *al-Masā’il al-ītizālīya fī tafsīr al-Kaššāf li-z-Ẓamaḡšarī fī daw’ mā warada fī kitāb al-Intiṣāf [min al-Kaššāf] li-bn al-Munayyir (620-683 h.): „arḍ wa-naqd“* (2 Bde.), Magisterarbeit der Universität Riyad von 1996, mit einem Vorwort von Muḥammad Šālih aš-Šanaṭī, Ḥā’il (*Dār al-Andalus*).
- Ġarallāh, Zuhdī Ḥasan (1947): *al-Mu’tazila*, Kairo (*Maṭba‘at Miṣr, Manšūrāt an-nādī l-‘arabī fī Yāfā*), hier zit. nach der 6. Aufl.: Beirut (*al-Mu’assasa al-‘arabīya li-d-dirāsāt wa-n-naṣr*) 1990.
- Gardet, Louis (1967): *Dieu et la destinée de l’homme*, Paris.
- (1971): „Ilm al-kalām“, in: EI², Bd. 3, S. 1141-50.
- (1972): „Signification du ‘renouveau mu’tazilite’ dans la pensée musulmane contemporaine“, in: *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays presented by his Friends and Pupils to Richard Walzer on his seventieth Birthday*, hg. von S. M. Stern, Albert Hourani und Vivian Brown, Oxford, S. 63-75.
- Siehe auch: Bouamrane, Chikh.
- /M.-M. Anawati (1948): *Introduction à la théologie musulmane: essai de théologie comparée*, Paris.
- Ġarīb, Ġurğ (1967): *al-Ġāhiz: dirāsa ‘amma*, Beirut (*Dār at-ṭaḡāfa*).
- Gätje Helmut (1971): *Koran und Koranexegese*, Zürich und Stuttgart.
- Ġimaret, Daniel (1970): „La théorie des aḥwāl d’Abū Ḥāšim al-Ġubbā’ī d’après des sources aš’arites“, *Journal Asiatique* 258, 1-2, S. 47-86.
- (1971): „La notion d’impulsion irrésistible’ (ilğā’) dans l’éthique mu’tazilite“, *Journal Asiatique* 259, 1-2, S. 25-62.
- (1979): „Les Uṣūl al-ḥamsa du Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār et leurs commentaires“, *Annales Islamologiques* 15, S. 47-96.
- (1980): *Théories de l’acte humain en théologie musulmane*, Paris.
- (1993): „Mu’tazila“, in: EI², Bd. 7, S. 783-93.
- (1997): *Dieu à l’image de l’homme: Les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens*, Paris.
- : Siehe auch: Ġubbā’ī, Abū ‘Alī al-: *Tafsīr al-qur’ān*.
- Goldziher, Ignaz (1910): *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg.
- (1912): „Aus der Theologie des Fachr al-dīn al-Rāzī“, *Der Islam* 3, S. 213-47.
- (1915): „Hellenistischer Einfluß auf mu’tazilitische Chalifatstheorien“, *Der Islam* 6, S. 173-77.
- (1920): *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden.
- Ġubbā’ī, Abū ‘Alī al-: [*Tafsīr al-qur’ān*] *Une lecture mu’tazilite du Coran: le Tafsīr d’Abū ‘Alī al-Djubbā’ī (m. 303/915) partiellement reconstitué à partir ses citateurs*, von Daniel Ġimaret, Leuven und Paris 1994.
- Ġurāba, Ḥammūda (1953): *al-Aš’arī*, Kairo (*Maṭba‘at ar-risāla*).
- Ġurābī, ‘Alī Muṣṭafā al- (1948): *Tārīḡ al-firaq al-islāmīya wa-naṣ’at ‘ilm al-kalām ‘inda*

- l-muslimīn*, Kairo, hier zit. nach der Aufl.: Kairo (*Maṭbaʿat Muḥammad ʿAlī Ṣubaiḥ*) 1959.
- (1949): *Abū l-Hudail al-ʿAllāf: awwal mutakallim islāmī taʿattara bi-l-falsafa*, Kairo (*Maktabat al-Ḥusain at-tiḡārīya*), hier zit. nach der 2. Aufl. mit dem Titel: *Abū l-Hudail al-ʿAllāf*, Kairo (*Dār al-fikr al-ḥadīṭ*) 1953.
- Ġūršī, Ṣalāḥ ad-Dīn al- (2000): *al-Islāmīyūn at-taqaddumīyūn fī Tūnis*, mit Vorworten von Aḥmīda an-Naifar und Riḍwān as-Sayyid, Kairo (*Markaz al-Qāhira li-dirāsāt ḥuqūq al-insān*).
- Ġuṣamī, al-Ḥākim al-: *Ṣarḥ al-ʿuyūn*: Siehe Sayyid, Fuʿād (Hg.): *Faḍl al-ʿitizāl wa-tabaqāt al-muʿtazila*.
- Hāḡirī, Tāhā al- (1962): *al-Ġāḡiz: ḥayātuhū wa-āṭaruhū*, Kairo (*Dār al-maʿārif*).
- Ḥammūd, Muḥammad (1980): „*Naẓarīyat al-maʿrifa ʿinda l-muʿtazila*“, *al-Fikr al-ʿarabī al-muʿāṣir* 1, 4/5, S. 87-97.
- (1981): „*al-Fikr as-siyāsī ʿinda l-muʿtazila*“, *al-Fikr al-ʿarabī* 22, S. 344-63.
- (1983): „*Sulṭat al-ʿaql ʿinda l-muʿtazila*“, *al-Fikr al-ʿarabī* 33/34, S. 398-407.
- (2004): *al-Ġāḡiz: amīr al-bayān wa-ʿālim al-ḥayawān*, Beirut (*Dār al-fikr al-lubnānī*).*
- Ḥanafī, Ḥasan (1980): *at-Turāt wa-t-taġdīd: Mauqifunā min at-turāt al-qadīm*, Kairo (*al-Markaz al-ʿarabī li-l-baḥṭ wa-n-naṣr*), hier zit. nach der 4. Aufl.: Kairo (*al-Muʿassasa al-ġāmīʿiya li-d-dirāsāt wa-n-naṣr wa-t-tauzīʿ*) 1992.
- (1981): *al-Yasār al-islāmī: kitābāt fī n-nahḍa al-islāmīya*, hg. von Ḥasan Ḥanafī, Kairo.
- (1988): *Min al-ʿaqida ilā t-taura: Muḥāwala li-ʿādat bināʿ ʿilm uṣūl ad-dīn* (5 Bde.), Beirut (*Dār at-tanwīr* und *al-Markaz at-taġāfī al-ʿarabī*).
- (1989): *ad-Dīn wa-t-taura fī Miṣr: 1952-1981* (8 Bde.), Kairo (*Madbulī*) 1988-89, Bd. 7: *al-Yamīn wa-l-yasār fī l-fikr ad-dīnī*.
- (1991): „*Qirāʿat Maḡḥūm an-naṣṣ li-Naṣr Ḥamīd Abū Zaid*“, *Fuṣūl* 9, 3/4, S. 227-37.
- (1998): *Taġdīd ʿilm al-kalām: al-usus, ad-dawāfī wa-l-ġāyāt* (Interview), *al-Munṭalaq* 120, S. 57-79.
- : Siehe auch: Abū l-Ḥusain al-Baṣrī: *Kitāb al-Muʿtamad*.
- Ḥanbal Ibn Ishāq Ibn Ḥanbal: *Ḍikr miḥnat al-imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*, hg. von Muḥammad Naġaṣ, Kairo (*Maṭbaʿat naṣr at-taġāfa*) 1977.
- Ḥasan, Taġrīd (1995): *al-ʿAdl al-ilāhī: dirāsa muqārīna baina l-muʿtazila wa-Laibnits*, Universität Kairo.*
- Ḥasanī, Ḥāšim Maʿrūf al- (1978): *aṣ-Ṣīʿa baina l-aṣāʾira wa-l-muʿtazila*, Beirut (*Dār al-qalam*).*
- Ḥasan al-Baṣrī, al-: Siehe ʿAmāra (Hg.): *Rasāʾil al-ʿadl wa-t-tauḥīd*.
- Hasselblatt, Gunnar (1968): *Herkunft und Auswirkungen der Apologetik Muhammed ʿAbduḥʿs (1849-1905), untersucht an seiner Schrift: Islam und Christentum im Verhältnis zu Wissenschaft und Zivilisation*, Göttingen.
- Ḥayyāt, al-: *Kitāb al-Intiṣār wa-r-radd ʿalā Ibn ar-Rāwandī l-mulḥid*, hg. und mit einem Vorwort von Henrik Samuel Nyberg, Kairo (*Dār al-kutub al-miṣrīya*) 1925; spätere Edition: hg. und übers. von Albert Nasri Nader, mit einem Vorwort von Henrik Samuel Nyberg, Beirut (*al-Maṭbaʿa al-kāṭūlikīya*) 1957.
- Ḥayyūn, Raṣīd al- (1997): *Muʿtazilat al-Baṣra wa-Baġdād*, London (*Dār al-ḥikma*).
- (2000): *Ġadal at-tanzīl: maʿa Kitāb Ḥalq al-qurʾān li-l-Ġāḡiz*, Köln (*Manṣūrat al-ġamal/al-Kamel Verlag*).
- Siehe auch: Bandar, Raṣīd al-.
- Hecker, Judith Katz (1975): *Reason and Responsibility: An Explanatory Translation of Kitāb al-tawḥīd from al-Muġnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-ʿadl by Qāḍī ʿAbd al-Jabbār al-Hamadḥānī*, Berkeley.

- (1980): „Some Notes on Kitāb al-Tawlīd from the Mughnī of the Qāḍī ‘Abd al-Jabbār“, *JSAI* 2, S. 281-319.
- Heemskerck, Margaretha T. (2000): *Suffering in Mu‘tazilite Theology: ‘Abd al-Jabbār’s Teaching on Pain and Divine Justice*, Leiden.
- Hermann, Rainer (1990): *Kulturkrise und konservative Erneuerung: Muḥammad Kurd ‘Alī (1876-1953) und das geistige Leben in Damaskus zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt.
- Hildebrandt, Thomas (1998): *Emanzipation oder Isolation vom westlichen Lehrer? Die Debatte um Hasan Hanafīs „Einführung in die Wissenschaft der Okzidentalistik“*, Berlin.
- (2001): „Miḥnah, Mu‘tazilah, Memory: Modern Lessons from the Islamic ‘Inquisition“, in: *Crisis and Memory in Islamic Societies: Proceedings of the Third Summer Academy of the Working Group Modernity and Islam held at the Orient Institute of the German Oriental Society in Beirut, 10-25 September 1998*, hg. von Angelika Neuwirth und Andreas Pflitsch, Würzburg, S. 177-94.
- (2002): „Waren Muḥammad ‘Abduh und Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī Neo-Mu‘taziliten?“, *WT* 42, 2, S. 207-62.
- Hinds, Martin (1993): „Miḥna“, in: *EI*², Bd. 7, S. 2-6.
- Ḥimmīš, Sālim (1984): „*Ḥiṭāb al-‘unf wa-l-ḥurrīya ‘inda l-mu‘tazila*“, *al-Fikr al-‘arabī al-mu‘āšir* 32, S. 138-43.
- Horowitz, Salomon (1909): *Über den Einfluß der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des kalām*, Breslau.
- Horten, Max (1909a): „Die Modus-Theorie des abū Hāschim († 933): Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Islam“, *ZDMG* 63, 2, S. 303-24.
- (1909b): „Die Lehre vom Kumūn bei Nazzām († 845): Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Islam“, *ZDMG* 63, 4, S. 774-92.
- (1910): *Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologen im Islam*, Bonn.
- (1912): *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, Bonn.
- (1916): *Die religiöse Gedankenwelt der gebildeten Muslime im heutigen Islam*, Halle.
- (1916/17): „Muḥammed ‘Abduh 1905 †: Sein Leben und seine theologisch-philosophische Gedankenwelt: Eine Studie zu den Reformbestrebungen im modernen Ägypten“, *Beiträge zur Kenntnis des Orients* 13 (1916), S. 83-114, und 14 (1917), S. 74-128.
- (1917-18): *Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam*, Halle.
- Hourani, Albert (1962): *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939*, Oxford, hier zit. nach der mit einem neuen Vorwort vers. 2. Aufl.: Cambridge 1983.
- Hourani George Fadlo (1955): *Ethical Value*, Ann Arbor.
- (1971): *Islamic Rationalism: The Ethics of ‘Abd al-Jabbār*, Oxford.
- (1972): „The Rationalist Ethics of ‘Abd al-Jabbār“, in: *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays presented by his Friends and Pupils to Richard Walzer on his seventieth Birthday*, hg. von Samuel Miklos Stern, Albert Hourani und Vivian Brown, Oxford, S. 105-15.
- (1976): „Islamic and non-Islamic Origins of mu‘tazilite Ethical Rationalism“, *IJMES* 7, S. 59-87.
- (1981): „Deliberation in Aristotle and ‘Abd al-Ġabbār“, in: *Islamic Philosophy and Mysticism*, hg. von Parviz Morewedge, Delmar, S. 151-62.
- (1985a): „Divine Justice and Human Reason in Mu‘tazilite Ethical Theology“, in: *Ethics in Islam*, hg. von Richard G. Hovannisian, Malibu, S. 73-83.
- (1985b): *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge.
- Ḥūfī, Aḥmad Muḥammad al- (1964a): *al-Ġāhiz, Kairo (al-Maġlis al-a‘lā li-š-šu‘n al-islāmīya)*.
- (1964b): *Abū Ḥayyān at-Tauḥīdī, Kairo (Maktabat nahḍat Miṣr)*.
- (1966): *az-Zamaḥṣārī, Kairo (Dār al-fikr al-‘arabī)*.

- Ḥulaif, Faṭḥallāh (1974): „*Ru'yaṭ Allāh 'inda l-mu'tazila wa-ahl as-sunna*“, in: *Dirāsāt falsafiyya muḥdāt ilā d-duktūr Ibrāhīm Madkūr*, hg. von 'Uṭmān Amīn, Kairo (*al-Hai'a al-miṣriyya al-amma li-l-kitāb*), S. 79-96 (arab. Teil).
- Ḥulī, Amīn al- (1944): *at-Tafsīr: ma'ālim ḥayātihī wa-minḥaḡuḥū l-yaum*, Kairo (*Ġamā'at al-kitāb*), hier zit. nach: ders.: *al-A'māl al-kāmila*, Kairo (*al-Hai'a al-miṣriyya al-amma li-l-kitāb*), Bd. 10: *Manāḡiḡ taḡdīd fī n-naḡw wa-l-balāḡa wa-t-tafsīr wa-l-adab*, mit einem Vorwort von Šukrī 'Ayyād, 1995.
- Ḥusain, Abū Lubāba (1979): *Mauḡif al-mu'tazila min as-sunna an-nabawīya wa-mawāfiḥ inḥirāfiḥim 'anhā*, Riyad (*Dār al-liwā'*), hier zit. nach der 2. Aufl. von 1987.
- : „*Mauḡif al-mu'tazila min as-sunna*“, in: Šāpī/Ḥusain/Naḡḡār 1979, S. 99-172.
- Ḥusain, Muḥammad Kāmīl (1954): *Qarya zālīma*, Kairo (*Maktabat an-naḡḡa al-miṣriyya*), hier zit. nach der Aufl.: Kairo (*Maṭba'at Miṣr*) 1958.
- Ḥuṣayyim, 'Alī (1967): *an-Nazra al-aqlīya fī tafsīr al-mu'tazila*, Tripolis (*Dār maktabat al-fikr*).*
- : (1968): *al-Ġubbā'īyān*, Tripolis (*Dār maktabat al-fikr*).*
- Ibn Abī l-Ḥadīd: *Šarḥ Nahḡ al-balāḡa*, in: 'Alī Ibn al-Ḥusain: *Nahḡ al-balāḡa: al-ḡāmī li-ḥuṭab wa-ḥikam wa-rasā'il amīr al-mu'minīn Abī Ḥasan 'Alī Ibn Abī Ṭālib: wa-ma'ahū šarḥ 'Izz ad-Dīn Abī Ḥamid 'Abd al-Ḥamīd Ibn Hibbatallāh al-Madā'inī aš-šahīr bi-bn Abī l-Ḥadīd* (4 Bde.), Kairo (*Maṭba'at Dār al-kutub al-arabiyya al-kubrā*) 1911; spätere Edition: hg. von Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm (20 Bde.), Kairo (*'Isā al-Bābī al-Ḥalabī*) 1959.
- Ibn Ḥazm: *Kitāb al-Fiṣal fī l-mīlāl wa-l-ahwā' wa-n-niḡal*, Kairo 1899.
- Ibn al-Malāḡimī: *Kitāb al-Mu'tamad fī uṣūl ad-dīn*, hg. von Wilferd Madelung und Martin J. McDermott, London (al-Hoda) 1991.
- Ibn Mattawaih: *Kitāb at-Taḡkira fī aḡkām al-ḡawāḡir wa-l-a'rāḍ*, hg. von Sāmī Naṣr Luṭf und Faiṣal Budair 'Aun, Kairo (*Dār at-taḡāfa*) 1975.
- : Siehe auch: 'Abd al-Ġabbār: *Kitāb al-Muḡīṭ bi-t-taktīf*.
- Ibn al-Murtaḡā, Aḡmad Ibn Yaḡyā: *Bāb dīkr al-mu'tazila min kitāb al-Munya wa-l-amal fī šarḥ kitāb al-Mīlāl wa-n-niḡal*, hg. von Thomas W. Arnold, Leipzig (Harrassowitz) 1902; andere Edition: *Kitāb Ṭabaqāt al-mu'tazila*, hg. von Susanna Diwald-Wilzer, Beirut (Imprimerie catholique) und Wiesbaden (Franz Steiner Verlag) 1961.
- : *Kitāb al-Baḡr az-zahḡār al-ḡāmī li-maḡāḡib 'ulamā' al-amṣār* (5 Bde.), mit Anmerkungen von 'Abdallāh Ibn 'Abd al-Karīm al-Ġurāfi, Kairo (*Maktabat al-Ḥāḡḡī*) und Bagdad (*Maktabat al-mu'tannā*) 1947-49.
- : *Kitāb al-Qalā'id fī taṣṡīḡ al-aqā'id*, hg. von Albert Nasri Nader, Beirut (*Dār al-Mašriq*) 1985.
- Ibn an-Nadīm: *Kitāb al-Fihrist*, hg. von Riḍā Taḡaddud, Teheran (*Maktabat al-Asadī*) 1971.
- Ibn ar-Rāwandī: *Kitāb Faḡḡḡat al-mu'tazila*: siehe A'ṣam (1975-77).
- Ibrāhīm, Šalāḡ (1991): „*al-'Aql wa-mas'alat al-aḡlāq 'inda l-mu'tazila*“, *al-Fikr al-arabī* 12, 64, S. 196-215.
- Īd, Ṭābit (1999): „*al-Mu'tazila wa-širā'uḡum al-fikrī wa-s-siyāsī ma'a aṣḡāb al-ḡadīl*“, *al-Ḥayāt* 29.6.; „*al-Mu'tazila wa-aṣḡāb al-ḡadīl*“, ebd. 30.6.; „*Ṭabī'at aš-širā' wa-maḡāmmihū baina l-mu'tazila wa-l-aṣā'ira*“, ebd. 1.8.; „*Ṭaṡwīr ḡuḡūm al-aṣā'ira 'alā l-mu'tazila ba'da waḡāf al-Aṣarī*“, ebd. 3.8.
- Imrānī, Yaḡyā Ibn Abī l-Ḥair al-: *Kitāb al-Intiṣār fī r-radd 'alā l-mu'tazila al-qadarīya al-aṣṡār* (3 Bde.), hg. und unters. von Sa'ūd Ibn 'Abd al-'Azīz al-Ḥalaf, Riyad (*Maktabat aḡwā' as-salaf*) 1999.
- Irāqī, Muḥammad 'Āṭif al- (1973): *Taḡdīd fī l-maḡāḡib al-falsafiyya wa-l-kalāmīya*, Kairo (*Dār al-ma'ārif*).

- Siehe auch: Abū Sa'da, Muhrā Ḥasan (1993); Yūsuf, Hānim Ibrāhīm (1993).
- Iskāfi, Abū Ḡa'far al-: *Durrat at-tanzīl wa-ḡurraṭ at-ta'wīl fī bayān al-āyāt al-mutašābihāt fī kitāb Allāh al-‘azīz*, Kairo (*Maṭba'at Muḥammad Muḥammad Maṭar al-Warrāq*) 1909; und spätere Editionen, darunter eine von Muḥammad Muṣṭafā Āyidīn, Mekka (*Wizārat at-ta'līm al-‘ālī/Ġāmi'at Umm al-Qurā*) 2001.
- : *al-Mi'yār wa-l-muwāzana fī faḍā'il 'Alī Ibn Abī Ṭālib wa-bayān afdaliyatihī 'alā ḡamī' al-‘ālamīn ba'da l-anbiyā' wa-l-mursalīn*, hg. von Muḥammad Bāqir al-Maḥmūdī, Beirut (*Dār Maḥmūdī*) 1981.
- Ismā'īl, Maḥmūd (1973): *al-Ḥarakāt as-sirrīya fī l-islām*, Beirut (*Mu'assasat al-intiṣār al-‘arabī*) und Kairo (*Sīnā*), hier zit. nach der 5. Aufl. von 1997.
- Jansen, Johannes J. G. (1974): *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden.
- Jomier, Jacques (1954): „Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique en Égypte révélées par une polémique récente (1947-1951)“, *MIDEO* 1, S. 39-72.
- Ka'bī al-Balḥī, Abū l-Qāsim al-: *Maqālāt al-islāmīyīn*: Siehe Sayyid, Fu'ād (Hg.): *Faḍl al-i'tizāl wa-ṭabaqāt al-mu'tazila*.
- : *Qabūl al-aḥbār wa-ma'rifat ar-riḡāl*, hg. von Abū 'Amr al-Ḥusainī Ibn 'Umar Ibn 'Abd ar-Raḥīm, Beirut (*Dār al-kutub al-‘ilmīya*) 2000.
- Kamāl, Yūsuf (1985): *al-‘Ašrīyūn: mu'tazilat al-yaum*, al-Manšūra (*Dār al-wafā'*), hier zit. nach der erw. 2. Aufl. von 1990.
- Kayyālī, Ṭāhir al- (1937): *al-Ġāhiz*, Damaskus.*
- Keddie, Nikki R. (1968): *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn „al-Afghānī“, including a Translation of the „Refutation of the materialists“ from the Original Persian by Nikkie R. Keddie and Hamid Algar*, Berkeley.
- (1972): *Sayyid Jamāl ad-Dīn „al-Afghānī“: A Political Biography*, Berkeley.
- Kedouri, Elie (1966): *Afghani and 'Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, London.
- Kermani, Navid (1996): *Offenbarung als Kommunikation: Das Konzept wahy in Naṣr Ḥamid Abū Zayds Maḥmūd an-naṣṣ*, Frankfurt.
- (2004): „From Revelation to Interpretation: Naṣr Hamid Abu Zayd and the Literary Study of the Qur'an“, in: *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, hg. von Suha Ṭāji-Farouki, London, S. 169-192.
- Kerr, Malcolm H. (1966): *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muḥammad 'Abduh and Rashīd Riḍā*, Berkeley.
- Khālid, Detlev (1969): „Some Aspects of Neo-Mu'tazilism“, *Islamic Studies* 8, 4, S. 319-47.
- Kilānī, Ibrāhīm al- [Keilani, Ibrahim] (1950): *Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī: essayiste arabe du IV^e s. de l'hégire (Xe s.): introduction à son œuvre*, Beirut.
- (1957): *Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī*, Kairo (*Dār al-ma'ārif*).*
- Kinānī, Abū l-Ḥasan 'Abd al-'Azīz Ibn Yaḥyā al-: *al-Haida wa-l-i'tidār fī r-radd 'alā man ḡala bi-ḥalq al-qur'ān: wa-l-mardūd 'alaihi huwa 'Abd ar-Raḥmān Biṣr Ibn Ḡiyāt Ibn Abī Karīma al-Marīṣī al-mu'tazilī al-mutawaffā fī sanat 218*, hg. und komm. von 'Alī Ibn Muḥammad Ibn Nāṣir al-Faqīhī, Medina (*Maktabat al-‘ulūm wa-l-ḥikam*) 1994; und frühere Editionen.
- Kremer, Alfred von (1868): *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams: Der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee*, Leipzig.
- Kügelgen, Anke von (1994): *Averroes und die arabische Moderne: Ansätze zu einer Neube-gründung des Rationalismus im Islam*, Leiden.
- Kurd 'Alī, Muḥammad (1925): *al-Qadīm wa-l-ḥadīṭ*, Kairo (*al-Maktaba at-tiḡārīya al-kubrā*).

- (1934): *al-Islām wa-l-ḥadāra al-‘arabīya* (2 Bde.), Kairo (*Laḡnat at-ta’līf wa-t-tarḡama wa-n-naṣr*).
- (1991): *Amr Ibn Baḥr al-Ġāḥiz: maḏhabuhū wa-aḥlāquhū, ḡadaluhū wa-naqduhū, ‘ilmuhū wa-baḥṭuhū, siyāsathuhū wa-dahā’uhū, taḥakkumuhū wa-tanadduruhū*, Susa (*Dār al-mā’ārif*).
- Lapidus, Ira M. (1975): „The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society“, *IJMES* 6, S. 363-85.
- Laroui, Abdallah (1967): *L’idéologie arabe contemporaine*, Paris.
- Lāšīn, ‘Abd al-Fattāḥ (1978): *Balāḡat al-qur’ān fī ūlār al-qāḍī ‘Abd al-Ġabbār wa-aṭaruhū fī d-dirāsāt al-balāḡiya*, Dissertation der Azhar-Universität in Kairo von 1973, Kairo (*Dār al-fikr al-‘arabī*).
- Mabrūk, ‘Alī Muḥammad ‘Alī (1995): *al-Imāma wa-t-tārīḥ baina l-aṣā’ira wa-l-mu’tazila*, Universität Kairo.*
- Macdonald, Duncan Black (1903): *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York.
- Madelung, Wilferd F. (1965): *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin.
- (1970): „Imamism and Mu’tazilite Theology“, in: *Le shīisme imāmīte: Colloque de Strasbourg*, hg. von T. Fahd, Paris, S. 13-29.
- (1974): „The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Koran“, in: *Orientalia Hispanica sive studia F. M. Pareja octogenaria dicata*, hg. von J. M. Barral, Leiden, S. 504-25.
- (1979): „The Shiite and Kharijite Contribution to pre-Ash‘arite kalām“, in: *Islamic Philosophical Theology*, hg. von Parviz Morewedge, Albany, S. 120-39.
- (1980a): „Frühe mu’tazilitische Häresiographie: Das *Kitāb al-Uṣūl* des Ġa’far b. Ḥarb?“, *Der Islam* 57, S. 220-36.
- (1980b): „A Treatise of the Sharīf al-Murtaḍā on the Legality of Working for the Government (*mas’ala fī ‘l-‘amal mā’a al-sulṭān*)“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43, S. 18-31.
- (1987): „Religiöse Literatur des Islam: Der Kalām“, in: *Grundriß der Arabischen Philologie*, Bd. 2: *Literaturwissenschaft*, hg. von Helmut Gätje, Wiesbaden, S. 326-37.
- (1989): „Imam al-Qasim Ibn Ibrahim and Mu’tazilism“, in: *On both Sides of Bab al-Mandab: Ethiopian, South-Arabic and Islamic Studies Presented to Oscar Löfgren on his ninetieth Birthday, 13 May 1988, by Colleagues and Friends*, hg. von Ulla Ehrensverd und Christopher Troll, Stockholm, S. 39-48.
- (1991): „The Late Mu’tazila and Determinism: The Philosopher’s Trap“, in: *Yād-Nāma in memoria di Alessandro Bausani* (2 Bde.), hg. von Biancamaria Scarcia Amoretti und Lucia Rostagno, Rom, Bd. 1: *Islamistica*, S. 245-57.
- : Siehe auch: Ibn al-Malāḥimī: *Kitāb al-Mu’tamad*.
- Maḡribī, ‘Alī ‘Abd al-Fattāḥ al- (1994): *Ḥaqīqat al-ḥilāf baina l-mutakallimīn*, Kairo (*Maktabat Wahba*).
- Manā’ī, ‘Ā’iṣa Yūsuf al- (1992): *Uṣūl al-‘aqīda baina l-mu’tazila wa-ṣ-ṣū’a al-imāmīya*, Dissertation der Azhar-Universität in Kairo, mit einem Vorwort von ‘Abd al-Ġawād al-Falātūrī, Doha (*Dār at-ṭaḳāfa*).
- Mānkḏīm Šaṣḏīw: [*Ta’līq ‘alā kitāb*] *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, hg., eingel. [und fälschlich ‘Abd al-Ġabbār zugeordnet] von ‘Abd al-Karīm ‘Uṭmān, Kairo (*Maktabat Wahba*) 1965.
- Manṣūr, Sa’īd Ḥusain (1977): *The World View of al-Jāḥiz in Kitāb al-ḥayawān*, Alexandria (*Dār al-mā’ārif*).*
- Maḡbalī, Šāliḥ Ibn Maḥḏī al-: *al-‘Alam aṣ-šāmiḥ fī ūlār al-ḥaqq ‘alā l-ābā’ wa-l-mašāyih*, Kairo (*Maktabat al-Manār*) 1910.

- Marākibī, ‘Abd ar-Rahmān Muḥammad al- (1987): *Qaḍīyat at-ta’wīl fī l-fikr al-islāmī*, Kairo (*Dār al-ṭibā’a al-muḥammadiyya*), Bd. 1: *al-Mu’tazila, al-falāsifa*.
- Mardam, Ḥalīl (1930): *al-Ġāḥiz*, Damaskus (*Maktabat ‘Arafā*) 1930.*
- Martin, Richard C. (1980): „The Role of the Basrah Mu’tazilah in Formulating the Doctrine of the Apologetic Miracle“, *Journal of Near Eastern Studies* 39, 3, S. 175-89.
- /Mark R. Woodward (1997): *Defenders of Reason in Islam: Mu’tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, unter Mitarbeit von Dwi Surya Atmaja, Oxford.
- : Siehe auch: Nisābūrī, Abū Rašīd an-: *A Mu’tazilite Treatise*.
- Māwardī, al-: *al-Aḥkām as-sultāniyya wa-l-wilāyāt ad-dīniyya*, hg. von Maximilian Enger, Bonn (Adolph Marcus) 1853, und spätere Editionen.
- Mazrū’a, Maḥmūd Muḥammad (1991): *Tārīḥ al-firaq al-islāmīyya*, Kairo (*Dār al-Manār*).
- Mazyad, Ali Mahmud Husain (1963): *Aḥmad Amīn (Cairo 1886-1954): Advocate of Social and Literary Reform in Egypt*, Leiden.
- McDermott, Martin J. (1978): *The Theology of al-Shaikh al-Mufīd (d. 413/1022)*, Beirut.
- Michel, Bernard/Moustapha Abdel Razik (1925): Siehe ‘Abduh: *Rissalat al Tawhid*.
- Mīlī, Muḥsin al- (1983): *Ṣāḥirat al-yasār al-islāmī: qirā’a taḥlīliyya naqdīya*, Tunis (*Maṭba’at Tūnis*).
- Monnot, Guy (1973): „Quelques textes de ‘Abd al-Jabbār sur le manichéisme“, *Revue de l’Histoire des Religions* 183, 1, S. 3-9.
- (1974a): *Penseurs musulmans et religions iraniennes: ‘Abd al-Jabbār et ses devanciers*, Paris.
- (1974b): „Sabéens et idolâtres selon ‘Abd al-Jabbār“, *MIDEO* 12, S. 13-48.
- (1977): „L’écho musulman aux religions d’Iran“, *Islamochristiana* 3, S. 85-98.
- (1980): „Les noms divins de puissance dans le Muḡnī“, *MIDEO* 14, S. 301-16.
- (1983): „Les doctrines des chrétiens dans le ‘Moghni’ de ‘Abd al-Jabbār“, *MIDEO* 16, S. 9-30.
- Mubārak, Muḥammad al- (1965): *Fann al-qaṣaṣ fī kitāb al-Buḥalā’ li-l-Ġāḥiz: dirāsa wa-nuṣūṣ muḥtāra*, 2. Aufl., Damaskus (*Dār al-fikr*).
- Muḥammad, Ṣabrī ‘Uṭmān (1987): *al-Mitāfīzīqā ‘inda l-mu’tazila*, Kairo (*Dār al-hidāya*).
- Muḥsin, Naḡāḥ (1996): *al-Fikr as-siyāsī ‘inda l-mu’tazila*, Kairo (*Dār al-ma’ārif*).
- Müller, Lorenz (1996): *Islam und Menschenrechte: Sunnitische Muslime zwischen Islamismus, Säkularismus und Modernismus*, Hamburg.
- Muqālīḥ, ‘Abd al-‘Azīz al- (1982): *Qirā’a fī fikr az-zaidīya wa-l-mu’tazila*, Beirut (*Dār al-‘audā*).
- Murdār, Abū Mūsā al-: Siehe van Ess (1978b).
- Murtaḍā, aṣ-Ṣarīf al-: *Kitāb aṣ-Ṣāfi fī l-imāma wa-n-naqd ‘alā kitāb al-Muḡnī li-l-qāḍī ‘Abd al-Ġabbār*, Teheran 1884.
- : *Ġurar al-fawā’id wa-durar al-qalā’id bi-l-muḥāḍarāt* [auch: *al-Amālī*] (4 Bde.), Kairo (*Maṭba’at as-sa’āda*) 1907.
- : Siehe auch: ‘Amāra (Hg.): *Rasā’il al-‘adl wa-t-tauḥīd*.
- Murūwa, Ḥusain (1978): *an-Naṣa’āt al-māddīya fī l-falsafa al-‘arabiyya al-islāmīyya* (2 Bde.), Beirut (*Dār al-Fārābī*), hier zit. nach der 6. Aufl. von 1988.
- Mūsā, Muḥammad Yūsuf (1958): *al-Qur’ān wa-l-falsafa*, Kairo (*Dār al-ma’ārif*).
- Mūsā, Munīf (1982): *al-Ġāḥiz fī ḥayātihī wa-fikrihī wa-adabihī*, Beirut (*Dār al-maṣriq al-‘arabī al-kabīr*).

- Mu'tiq, 'Awwād Ibn 'Abdallāh al- (1989): *al-Mu'tazila wa-uṣūluhum al-ḥamsa wa-mauqif ahl as-sunna minhā*, Riad (*Dār al-ʿāšima*).
- Muzani, Saiful (1994): „Mu'tazilah Theology and the Modernization of the Indonesian Muslim Community: Intellectual Portrait of Harun Nasution“, *Studia Islamika* (Jakarta) 1, 1, S. 91-131.
- Nader, Albert Nasri [Nādir, Albīr Naṣrī] (1950/51): *Falsafat al-mu'tazila: falāsifat al-islām al-asbaqīn* (2 Bde.), Alexandria (*Dār naṣr at-taqāfa*).
- (1956): *Le système philosophique des mu'tazila: premiers penseurs de l'islam*, Beirut.
- (1958): *Aḥamm al-firaq al-islāmīya as-siyāsīya wa-l-kalāmīya*, Beirut (*al-Maṭba'a al-kāṭūlikīya*).
- (1970): „*al-ʿĀlam at-ṭabīʿī fī ra'y al-mu'tazila*“, *al-Fikr al-islāmī* 1, 12, S. 88-101.
- : Siehe auch: Ibn al-Murtaḍa, Aḥmad Ibn Yaḥyā: *Kitāb al-Qalā'id*, und: Qāsim Ibn Muḥammad Ibn 'Alī, al-: *Kitāb al-Asās*.
- Nadwī, Salmān 'Abid an- (1984): *al-Ġāḥiẓ baina mu'allafātiḥi*, Abhā (*Nādī Abhā l-adabī*).*
- Nağğār, 'Abd al-Mağīd an-: „*Wāq'iyyat al-mu'tazila*“, in: Šāpī/Ḥusain/Nağğār 1979, S. 5-66.
- (1987): *Ḥilāfat al-insān baina l-wahy wa-l-aql: baḥṭ fī ġadalīyat an-naṣṣ wa-l-aql wa-l-wāq'i*, Beirut (*Dār al-ğarb al-islāmī*).
- Nağm, Wadī'a Ṭāḥā an- (1965): *al-Ġāḥiẓ wa-l-ḥaḍāra al-abbāsīya*, Bagdad (*Maṭba'a al-irṣād*).*
- (1982): *Abū 'Uṭmān 'Amr Ibn Baḥr al-Ġāḥiẓ*, Bagdad (*Dār al-Ġāḥiẓ*).*
- (1985): *Manqūlāt al-Ġāḥiẓ 'an Aristū fī kitāb al-Ḥayawān*, Kuweit (*Ma'had al-maḥṭūāt al-ʿarabīya*).*
- (1989): *al-Ġāḥiẓ wa-n-naqd al-adabī*, Kuweit (Universitāt Kuweit).*
- Nağrānī, Taqī ad-Dīn an-: *al-Kāmil fī l-istiṣā' fīmā balağānā min kalām al-quḍamā'*, teilw. hg. in: Elshahed 1983.
- Naifar, Muḥammad at-Ṭāḥir an- (1986): *Aḥamm al-firaq al-islāmīya*, Tunis (*aṣ-Šarika at-tūnisīya li-t-tauzī'*).
- Nallino, Carlo Alfonso (1916): „Sull'origine del nome di Mu'taziliti“, *Rivista degli Studi Orientali* 7, 2, S. 429-54.
- Nāšī' al-Akbar, an-: *Masā'il al-imāma und al-Ausāt fī l-maḡālāt*, hg. und eingel. von Josef van Ess unter dem Titel: *Frühe mu'tazilitische Häresiographie: Zwei Werke des Nāšī' al-Akbar*, Wiesbaden 1971.
- Naubaḥṭī, al-Ḥasan Ibn Mūsā an-: *Kitāb Firaq aṣ-ṣ'ā*, hg. von Hellmut Ritter, Istanbul (Devlet Matbaası) 1931.
- Navrah, at-Tuhāmī (1982): *al-Ittiğāḥāt as-sunnīya wa-l-mu'tazila fī ta'wīl al-qur'ān*, Tunis (*Dār al-qalam*).*
- Nawas, John A. (1994): „A Reexamination of three Current Explanations for al-Ma'mūn's Introduction of the *mihna*“, *IJMES* 26, 4, S. 615-29.
- Nazzām, an-: Siehe van Ess (1972).
- Nīsābūrī, Abū Rašīd an-: *Kitāb al-Masā'il fī l-ḥilāf baina l-baṣrīyīn wa-l-bağdādīyīn*; teilw. hg. und übers. von Arthur Biram als: *Die atomistische Substanzenlehre aus dem Buch der Streitfragen zwischen Basrensern und Baghdadensern*, Leiden 1902; hg. von Ma'n Ziyāda und Riḍwān as-Sayyid, Beirut (*Ma'had al-inmā' al-ʿarabī*) 1979.
- : *Dīwān al-uṣūl*, hg. von Muḥammad 'Abd al-Hādī Abū Rida, Kairo (*al-Mu'assasa al-miṣrīya al-ʿamma*) 1969.
- : *A Mu'tazilite Treatise on Prophethood and Miracles: Being probably the Bāb 'alā l-nubuwwah from the Ṣiḡādāt al-sharḥ*, hg., übers. und komm. von Richard C. Martin, Dissertation der Universität New York von 1975, Ann Arbor 1987.
- Nyberg, Henrik Samuel (1929): „Zum Kampf zwischen Islam und Manichäismus“, *Orientalistische Literaturzeitung* 32, 6, Sp. 425-441.

- (1936): „al-Mu'tazila“, in: Enzyklopaedie des Islām, Bd. 3, S. 850-56.
- (1957): „‘Amr Ibn ‘Ubaid et Ibn al-Rāwendī, deux réprouvés“, in: *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam: Actes du symposium international d'histoire de la civilisation musulmane: Bordeaux 25-29 juin 1956*, hg. von Robert Brunschvig u.a., Paris, S. 125-36.
- O'Leary, De Lacy (1923): *Islam at the Cross Roads: A Brief Survey of the Present Position and Problems of the World of Islam*, London und New York.
- Özervarlı, M. Sait (1999): „Attempts to Revitalize kalām in the Late 19th and Early 20th Centuries“, *MW* 89, 1, S. 90-105.
- Paret, Rudi (1939): „An-Nazzām als Experimentator“, *Der Islam* 25, 3/4, S. 228-33.
- Patton, Walter Melville (1897): *Aḥmad Ibn Ḥanbal and the Miḥna: A Biography of the Imām Including an Account of the Mohammedan Inquisition Called the Miḥna, 218-234 A. H.*, Leiden.
- Peters, J. R. T. M. (1976): *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilī Qāḍī l-Quḍāt Abū l-Ḥasan ‘Abd al-Jabbār bn Aḥmad al-Hamadānī*, Leiden.
- Pretzl, Otto (1931): „Die frühislamische Atomenlehre: Ein Beitrag zur Frage über die Beziehungen der frühislamischen Theologie zur griechischen Philosophie“, *Der Islam* 19, 3, S. 117-30.
- (1940): *Die frühislamische Attributenlehre: Ihre weltanschaulichen Grundlagen und Wirkungen*, München.
- Qāḍī, Aḥmad ‘Arafāt al- (1993): *Falsafat at-tarbiya ‘inda l-mu'tazila wa-l-aš‘ariyya*, Dissertation der Universität Kairo.*
- (1996): *al-Fikr at-tarbawī ‘inda l-mutakallimīn al-muslimīn wa-dauruhū fi binā’ al-fard wa-l-muğtama’*, Kairo (*al-Ḥai’a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb*).
- (1999): „*Makānat al-insān fi fikr al-‘iṭizālīyya al-ğadīda*“, *Riwāq ‘arabī* (Hg.: Markaz al-Qāhira li-dirāsāt ḥuḡuq al-insān) 5, 14, S. 42-55.
- Qāšā, Suhail (1997): *Ru’ya ġadīda fi l-mu'tazila*, Beirut (*Dār an-niḡāl*).
- Qāsim Ibn Ibrāhīm ar-Rassī, al-: *Kitāb ad-Dalīl al-kabīr*, hg. und übers. von Binyamin Abrahamov, Leiden (Brill) 1990.
- : *Kitāb al-Mustaršid fi t-tauḥīd*, hg. und übers. von Binyamin Abrahamov, Leiden (Brill) 1996.
- : Siehe auch: ‘Amāra (Hg.): *Rasā’il al-‘adl wa-t-tauḥīd*.
- Qāsim Ibn Muḥammad Ibn ‘Alī, al-: *Kitāb al-Asās li-‘aqā’id al-akyās fi ma’rifat rabb al-‘ālamīn wa-‘adliḥī fi l-maḥlūqīn wa-mā yattaṣilu bi-ḍālīka min uṣūl ad-dīn*, hg. und eingl. von Albert Nasri Nader, Beirut (*Dār at-taḥṭā*) 1980.
- Qāsimī, Ġamāl ad-Dīn al- (1912/13): *Kitāb Tārīḥ al-ğahmīya wa-l-mu'tazila*, Kairo (*Maṭba‘at al-Manār*); erschien zugleich als Artikelserie in *al-Manār* 16-17.
- Qaṣṣāb, Walīd (1985): *at-Turāt an-naqḍī wa-l-balāğī li-l-mu'tazila ḥattā nihāyat al-qam as-sādis al-ḥiğrī*, Dissertation der Universität Kairo, Doha (*Dār at-taqāfa*).
- Rahman, Fazlur (1970): „Revival and Reform in Islam“, in: *The Cambridge History of Islam* (2 Bde.), hg. von Peter Malcolm Holt u.a., Cambridge, Bd. 2, S. 632-56.
- Rāwī, ‘Abd as-Sattār ar- (1974): *Madrasat Bağdād al-mu'tazilīyya al-kalāmīyya fi l-qarn at-tālī al-ḥiğrī*, Magisterarbeit der Universität Alexandria, Kairo (*Ma’had Kliyūbātā li-l-ālāt al-kātiba*).
- (1980): *al-‘Aql wa-l-hurriyya: dirāsa fi fikr al-qāḍī ‘Abd al-Ğabbār al-mu'tazilī*, Beirut (*al-Mu’assasa al-‘arabiyya li-d-dirāsāt wa-n-naṣr*).
- (1982): *Taurat al-‘aql: dirāsa falsafīyya fi fikr mu'tazilat Bağdād*, Bagdad (*Dār ar-Rāšid*), spätere Aufl.: Bagdad (*Dār as-šū‘ūn at-taqāfīyya al-‘amma*) 1986.*
- Rāzī, Fahr ad-Dīn ar-: *Ftiqādāt firaq al-muslimīn wa-l-muṣrikīn*, hg. von ‘Alī Sāmī

- an-Naššār, mit einer Studie von Muṣṭafā ‘Abd ar-Rāziq, Kairo (*Maktabat an-naḥḍa al-islāmīya*) 1938.
- : *Ḥalq al-qur’ān baina l-mu’tazila wa-ahl as-sunna*, hg. von Ahmad Ḥiğāzī as-Saqqā, Kairo (*al-Maktab at-taqāfi*) 1989.
- Rifā‘ī, Aḥmad Farīd (1927): *‘Aṣr al-Ma’mūn* (3 Bde.), 3. Aufl., Kairo (*Dār al-kutub al-miṣrīya*).
- Robinson, Neal (1997): „Sectarian and Ideological Bias in Muslim Translations of the Qur’ān“, *Islam and Christian-Muslim Relations* 8, 3, S. 261-78.
- Rubai‘ī, Fāliḥ ar- (2001): *Tārīḥ al-mu’tazila: fikruhum wa-‘aqā’iduhum*, Kairo (*ad-Dār at-taqāfiya li-n-naṣr*).
- Rummānī, ‘Alī Ibn ‘Isā ar-: *Kitāb an-Nukat fi iğāz al-qur’ān*, in: *Talāt rasā’il fi iğāz al-qur’ān*, hg. von Muḥammad Aḥmad Ḥalafallāh und Muḥammad Zağlūl Salām, Kairo (*Dār al-ma’ārif*) 1955.
- Sa’d, Fārūq (1978): *Ma’a buḥalā’ al-Ġāhiz: dirāsa taḥlīliya muqārīna ma’a muntaḥabāt*, Beirut (*Dār al-āfāq al-ġadīda*).*
- Safran, Nadav (1961): *Egypt in Search of Political Community: An Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt, 1804-1952*, Cambridge Mass.
- Şağır, ‘Abd al-Mağīd aṣ- (1997): „al-Kalāmīya“, in: *al-Mausū’a al-falsafiya al-‘arabiya* (3 Bde.), hg. von Ma’n Ziyāda, Beirut (*Ma’had al-‘innā’ al-‘arabī*), 1986-97, Bd. 2 (ohne Datum): *al-Madāris wa-l-mağāhib wa-l-ittiğāhāt wa-t-tayyārāt*, S. 1111-32.
- Şahraṣṭānī, aṣ-: *Kitāb al-Milal wa-n-niḥāl*, hg. von William Cureton, London (Society for the Publication of Oriental Texts) 1842-46, und spätere Editionen.
- Şalībā, Ğamīl (1946): „*Abū l-Hudail al-‘Allāf: ḥayātuhū wa-falsafatuhū*“, *Mağallat Mağma’ al-luğa al-‘arabiya bi-Dimaşq* 21, ab S. 107.*
- Şāliḥ Ibn Aḥmad Ibn Ḥanbal: *Sīrat al-imām Aḥmad Ibn Hanbal*, hg. von Fu’ād ‘Abd al-Mun’im Aḥmad, Alexandria (*Mu’assasat šabāb al-ğāmī’a*) 1981.
- Sālim, ‘Abd ar-Raḥmān (1989): *at-Tārīḥ as-siyāsī li-l-mu’tazila ḥattā nihāyat al-qarn at-tālī al-ḥiğrī*, Kairo (*Dār at-taqāfa*).
- Sālim, Muḥammad ‘Azīz Naẓmī (1983): *Ibrāḥīm Ibn Sayyār an-Nazzām wa-l-fikr an-naqdī fi l-islām*, Alexandria (*Mu’assasat šabāb al-ğāmī’a*).
- Sallūm, Dā’ūd (1960): *an-Naqd al-manḥağī ‘inda l-Ġāhiz*, Bagdad (*Maṭba’at al-ma’ārif*).
- (1989): *al-Ġāhiz: manḥağ wa-fikr*, Bagdad (*Dār aṣ-ṣu’ūn at-taqāfiya al-‘amma – „āfāq ‘arabiya“*).*
- Salvatore, Armando (1995): „The Rational Authentication of *turāth* in Contemporary Arab Thought: Muḥammad al-Jābirī and Ḥasan Ḥanaḥī“, *MW* 85, 3-4, S. 191-214.
- Sandūbī, Ḥasan as- (1931): *Adab al-Ġāhiz: baḥṭ taḥlīlī fi ḥayāt al-Ġāhiz wa-sīratihī wa-dars mustafīd fi adabihī wa-‘ilmihī wa-falsafatihī wa-bayān ḥaṣā’iṣihī wa-mumayyizātihī wa-waṣf muṣannafātihī wa-‘arḍ nawādirihī wa-fukāhatihī*, Kairo (*al-Maṭba’a ar-raḥmāniya*).*
- Şāpī, ‘Alī aṣ- (1979): „*Muṣkilat af’āl al-‘ibād fi t-taḥkīm al-islāmī wa-mauqif al-mu’tazila minhā*“, in: Şāpī/Ḥusain/Nağğār 1979, S. 67-97.
- Şāpī, ‘Alī aṣ-/Abū Lubāba Ḥusain/‘Abd al-Mağīd an-Nağğār (1979): *al-Mu’tazila baina l-fikr wa-l-‘amal*, Tunis (*aṣ-Şarika at-tūnisīya li-t-tauzīr*).
- Şawwāṣī, Sulaimān aṣ- (1993): *Wāṣil Ibn ‘Atā’ wa-ārā’uhū l-kalāmīya*, Tripoli (Libyen) (*ad-Dār al-‘arabiya li-l-kitāb*).
- Sayyid, Fu’ād (Hg.): *Faḍl al-‘i’tizāl wa-tabaqāt al-mu’tazila*, das sind Auszüge aus *Maqālāt al-islāmīyīn* von Abū l-Qāsim al-Ka’bī al-Balḥī, das komplette *Faḍl al-‘i’tizāl wa-tabaqāt al-mu’tazila* von ‘Abd al-Ġabbār und Auszüge aus *Şarḥ al-‘uyūn* von al-Ḥākim al-Ġuṣamī, Tunis (*ad-Dār at-tūnisīya*) 1974.
- Sayyid, Muḥammad Şāliḥ Muḥammad as- (1985): *‘Amr Ibn ‘Ubaid wa-ārā’uhū l-kalāmīya*, Kairo (*Maktabat naḥḍat aṣ-ṣarq*).*

- (1998): *al-Ḥair wa-š-šarr ‘inda l-qāḍī ‘Abd al-Ġabbār*, Kairo (*Dār Qabā*).*
- Schmidtke, Sabine (1991): *The Theology of al-‘Allāma al-Ḥillī (d. 726/1325)*, Berlin.
- (1994): „al-‘Allāma al-Ḥillī and Shi‘ite Mu‘tazilite Theology“, *Spektrum Iran* 7, 3/4, S. 10-35 und 136-37.
- (1998): „Neuere Forschungen zur Mu‘tazila unter besonderer Berücksichtigung der späteren Mu‘tazila ab dem 4./10. Jahrhundert“, *Arabica* 45, 4, S. 379-408.
- : Siehe auch: Zamaḥṣarī, az-: *Kitāb al-Minhāġ fī uṣūl ad-dīn*.
- Schoen, Ulrich (1976): *Determination und Freiheit im arabischen Denken heute: Eine christliche Reflexion im Gespräch mit Naturwissenschaften und Islam*, mit einem Geleitwort von Fritz Steppat, Göttingen.
- Schreiner, Martin (1890): *Zur Geschichte des Aš‘aritentums*, Leiden.
- Schwarz, Michael (1972a): „Some Notes on the Notion of *ijā*’ (Constraint) in Mu‘tazilite kalām“, *IOS* 2, S. 413-27.
- (1972b): „‘Acquisition’ (*kasb*) in early kalām“, in: *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays presented by his Friends and Pupils to Richard Walzer on his seventieth Birthday*, hg. von S. M. Stern, Albert Hourani und Vivian Brown, Oxford, S. 355-387.
- (1976): „The Qāḍī ‘Abd al-Ġabbār’s Refutation of the Aš‘arite Doctrine of ‘Acquisition’ (*kasb*)“, *IOS* 6, S. 229-63.
- Shahin, Emad Eldin (1997): *Political Ascent: Contemporary Islamic Movements in North Africa*, Boulder.
- Sharif, Miḡān Muḡammad (Hg.) (1963/66): *A History of Muslim Philosophy: With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands* (2 Bde.), Wiesbaden.
- Shepard, William E. (1982): *The Faith of a Modern Muslim Intellectual: The Religious Aspects and Implications of the Writings of Ahmad Amin*, Neu Delhi.
- Smith, Charles D. (1973): „The ‘Crisis of Orientation’: The Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930s“, *IJMES* 4, S. 382-410.
- Sourdel, Dominique (1962): „La politique religieuse du calife ‘abbāsīde al-Ma’mūn“, *Revue des Etudes Islamiques* 30, S. 27-48.
- Speicher, Katrin (1997): „Einige Bemerkungen zu al-Ḥūlis Entwurf eines *tafsīr adabī*“, in: *Encounters of Words and Texts: Intercultural Studies in Honor of Stefan Wild*, hg. von Lutz Edzard und Christian Szyska, Hildesheim u.a., S. 3-21.
- Steiner, Heinrich (1865): *Die Mu‘taziliten oder die Freidenker im Islām: Ein Beitrag zur allgemeinen Culturgeschichte*, Leipzig.
- Stroumsa, Sarah (1990): „The Beginnings of the Mu‘tazila Reconsidered“, *JSAI* 13, S. 265-93.
- Subḡānī, Ġa’far as- (1991-97): *Buḡūt fī l-mīlāl wa-n-nīḡāl: dirāsa mauḡūḡīya muġārina li-l-maḡāhib al-islāmīya* (8 Bde.), Ghom (*Mu’assasat an-našr al-islāmī*), Bd. 3: *Yatanāwalu tārīḡ wa-‘aqā’id al-māturīdīya, wa-l-murġī’a, wa-l-ġahmīya, wa-l-karrāmīya, wa-z-zāhīrīya, wa-l-mu’tazila*.
- Ṣubḡī Aḡmad Maḡmūd (1978): *Fī ‘ilm al-kalām: al-mu’tazila, al-aš‘ā’ira*, Alexandria (*Mu’assasat al-taġāfa al-ġāmī’īya*), hier zit. nach der 5. Aufl. mit dem Titel: *Fī ‘ilm al-kalām: dirāsa falsafīya li-‘āra’ al-fīraq al-islāmīya fī uṣūl ad-dīn*, Bd. 1: *al-Mu’tazila*, Bd. 2: *al-Aš‘ā’ira*, Beirut (*Dār an-naḡḡa al-‘arabīya*) 1985.
- Sulṡān, Munīr (1977): *Ġāz al-qur’ān baina l-mu’tazila wa-l-aš‘ā’ira*, Alexandria (*Manšā’at al-ma’ārif*).
- Suyūṡī, Ġalāl ad-Dīn as-: *Kitāb al-Itqān fī ‘ulūm al-qur’ān* (2 Bde.), Kairo (*al-Maṡba’a al-mūsawīya*) 1870; und spätere Editionen.
- ṡabbāl, Aḡmad aṡ- (1986): *al-Ġāḡīz: dirāsat nuṣūṡ wa-ḡaṡā’īṡ ‘āmma*, Tripoli (*Dār aš-šamāl*).*

- Taftazānī, Abū l-Wafāʾ at- (1974): „*Wāṣil Ibn ‘Alāʾ: ḥayātuhū wa-mušannafātuhū*“, in: *Dirāsāt falsafīya muḥdāt ilā d-ḍiktūr Ibrāhīm Madkūr*, hg. von ‘Uṭmān Amīn, Kairo (al-Ḥaī’a al-miṣrīya al-amma li-l-kitāb), S. 39-78 (arab. Teil).
- Ṭarābīṣī, Ğurġ (1993): *Madḥaḥat at-turāt fi t-taqāfa al-‘arabīya al-mu’āṣira*, Beirut und London (*Dār as-Ṣāqī*).
- Tauḥīdī, Abū Ḥayyān at-: *Kitāb al-Imtāʾ wa-l-mu’ānasa* (3 Bde.), hg. von Aḥmad Amīn und Aḥmad az-Zain, Kairo (*Laḡnat at-ta’līf wa-t-tarġama wa-n-naṣr*) 1939-44.
- : *al-Baṣā’ir wa-d-dakā’ir*, hg. von Aḥmad Amīn und Aḥmad Ṣaqr, Kairo (*Laḡnat at-ta’līf wa-t-tarġama wa-n-naṣr*) 1953.
- /Miskawīh: *al-Hawāmīl wa-ṣ-ṣawāmīl*, hg. von Aḥmad Amīn und Aḥmad Ṣaqr, Kairo (*Laḡnat at-ta’līf wa-t-tarġama wa-n-naṣr*) 1951.
- Ṭawīlī, Aḥmad at- (1983): *Abū ‘Uṭmān al-Ġāḥiz: dirāsa – muntaḥabāt*, Tunis (aṣ-Ṣarika at-tūnisīya li-t-tauzīr).*
- Thielmann, Jörn (2003): *Naṣr Ḥamid Abū Zaid und die wiedererfundene ḥisba: Ṣar’a und Qānūn im heutigen Ägypten*, Würzburg.
- Ṭībī, ‘Ukāša ‘Abd al-Mannān at- (1997): *al-Ġāḥiz*, Amman (*Dār al-isrāʾ*).*
- (1999): *al-Ġinn fi adab al-Ġāḥiz*, Beirut (*Dār al-āfāq al-ġadīda*).*
- Titus, Murray T. (1930): *Indian Islam: A Religious History of Islam in India*, Oxford.
- Ṭūqān, Qadrī Ḥāfiẓ (1960): *Maqām al-‘aql ‘inda l-‘arab*, Kairo (*Dār al-ma’ārif*), hier zit. nach der 2. Aufl.: Beirut (*Dār al-Quds*) 1974.
- Turkī, Ibrāhīm Muḥammad (1999): *Alāqat al-insān bi-ṭ-ṭab’a ‘inda l-mu’tazila*, Tanta (*Dār al-ḥadāra*).
- ‘Uṣfūr, Ġābir (1991): „*Maḥmūd an-naṣṣ’ wa-l-i’tizāl al-mu’āṣir*“, *Ibdāʾ* 9, 3, S. 30-47.
- ‘Uṭmān, ‘Abd al-Karīm (1967): *Qāḍī l-quḍāt ‘Abd al-Ġabbār Ibn Aḥmad al-Hamaḍānī*, Beirut (*Dār al-‘arabīya*).
- (1971): *Nazarīyat at-taklīf: āwā’ al-qāḍī ‘Abd al-Ġabbār al-kalāmīya*, Dissertation der Universität Kairo von 1965, Beirut (*Mu’assasat ar-risāla*).
- ‘Uwaiḍa, Kāmil Muḥammad Muḥammad (1993): *al-Ġāḥiz: al-aḍīb al-failasūf*, Beirut (*Dār al-kutub al-‘ilmīya*).
- (1993): *Ibn Miskawīh: maḍāhib aḥlāqīya*, Beirut (*Dār al-kutub al-‘ilmīya*).
- (1994): *az-Zamaḥṣārī: al-mufasssīr al-balīġ*, Beirut (*Dār al-kutub al-‘ilmīya*).
- (1995): *al-Ḥasan al-Baṣrī: imām ahl al-Baṣra*, Beirut (*Dār al-kutub al-‘ilmīya*).
- Vajda, Georges (1973): „Le ‘kalām’ dans la pensée religieuse juive du Moyen Age“, *Revue de l’Histoire des Religions* 183, 2, S. 143-60.
- van Ess, Josef (1965/66): „Ibn Kullāb und die Miḥna“, *Oriens* 18/19, S. 92-142.
- (1966): „Ġāḥiz und die aṣḥāb al-ma’ārif“, *Der Islam* 42, 2/3, S. 169-78.
- (1967a): *Traditionistische Polemik gegen ‘Amr Ibn ‘Ubad: Zu einem Text des ‘Alī b. ‘Umar ad-Darāqutnī*, Wiesbaden.
- (1967b): „Ein unbekanntes Fragment des Nazzām“, in: *Der Orient in der Forschung: Festschrift für Otto Spies zum 5. April 1966*, Wiesbaden, S. 170-201.
- (1967/68): „Dirār b. ‘Amr und die ‘Cahmīya’: Biographie einer vergessenen Schule“ (2 Teile), *Der Islam* 43 (1967) 3, S. 241-79, und 44 (1968), S. 1-70 und 318-20.
- (1970): „The Logical Structure of Islamic Theology“, in: *Logic in Classical Islamic Culture*, hg. von Gustav Edmund von Grunebaum, Wiesbaden, S. 21-50.
- (1972): *Das Kitāb an-Naḥt des Nazzām und seine Rezeption im Kitāb al-Futūḥ des Ġāḥiz: Eine Sammlung der Fragmente mit Übersetzung und Kommentar*, Göttingen.
- (1978a): *Theology and Science: The Case of Abū Ishāq an-Nazzām*, Ann Arbor.
- (1978b): „Eine Predigt des Mu’taziliten Murdār“, *Bulletin d’Études Orientales* (Beirut) 30, S. 307-18.
- (1982): „L’autorité de la tradition prophétique dans la théologie mu’tazilite“, in: *La notion d’autorité au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident: Colloques internationaux*

- de la Napoule, session des 23-26 octobre 1978, organisés par George Makdisi, Dominique Sourdel et Janine Sourdel-Thomine, Paris, S. 211-26.
- (1984a): *Une lecture à rebours de l'histoire du mu'tazilisme*, Paris; zuvor als Artikel in *Revue des Etudes Islamiques* 46 (1978), S. 163-240, und 47 (1979), S. 19-69.
- (1984b): „Die Herkunft des 'Amr b. 'Ubaid“, *Mélanges de l'Université St. Joseph de Beyrouth* 50, S. 733-44.
- (1984c): „Abu l-Hudhayl in Contact: The Genesis of an Anecdote“, in: *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honour of G. F. Hourani*, hg. von Michael E. Marmura, Albany, S. 18-30 und 280-87.
- (1985): „Wrongoing and Divine Omnipotence in the Theology of Abū Ishāq an-Nazzām“, in: *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, hg. von Tamar Rudavsky, Dordrecht u.a., S. 53-67.
- (1987): „Mu'tazilah“, in: ER, Bd. 10, S. 220-29.
- (1988): „Der iranische Anteil am islamisch-theologischen Denken“, *Spektrum Iran* 1, 2, S. 3-21.
- (1991-97): *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* (6 Bde.), Berlin und New York.
- (1995): „Gotteserkenntnis als theologisches Problem im Denken der Mu'tazila“, *Spektrum Iran* 8, 1, S. 42-52 und 106.
- Wā'ilī, Karīm al- (1997): *al-Ḥiṭāb an-naqdī 'inda l-mu'tazila: qirā'a fī mu'ḍilat al-miqyās an-naqdī*, Kairo (*Miṣr al-'arabiya li-n-naṣr wa-t-tauzī'*).
- Wāṣil Ibn 'Aṭā': *Ḥuṭba*, in: *Nawādir al-maḥṭūṭāt* (8 Bde.), hg. von 'Abd as-Salām Harūn, Kairo (*Laḡnat at-ta'līf wa-t-tarḡama wa-n-naṣr*) 1951-55, Bd. 2, S. 134-36, mit Kommentar auf S. 118-33.
- : *Ḥuṭba*, in: *Wāṣil Ibn 'Aṭā' als Prediger und Theologe: Ein neuer Text aus dem 8. Jahrhundert n. Chr.*, hg., übers. und komm. von Hans Daiber, Leiden 1988.
- Wašmī, Šāliḥ Ibn Sulaimān al- (1986): *al-Qīma al-iḡtimā'iya wa-t-tārīḫīya fī kitāb al-Buḥalā' li-l-Ġāhiz*, Barīda (*al-Ġam'iya al-'arabiya as-sa'ūdiyya li-t-taḳāfa wa-l-funūn*).*
- Watt, William Montgomery (1950): „Early Discussions about the Qur'an“, *MW* 40, 1, S. 27-40, und 2, S. 96-105.
- (1962): *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*, Edinburgh, hier zit. nach dem 1992 erschienenen Reprint der 2. Aufl. von 1985.
- (1963): „The Political Attitudes of the Mu'tazilah“, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1-2, S. 38-57.
- (1973): *The Formative Period of Islamic Thought*, Edinburgh.
- /Michael Marmura (1985): *Der Islam* (3 Bde.), Stuttgart, Bd. 2: *Politische Entwicklungen und theologische Konzepte*.
- Weisman, Itzhak (2000): *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*, Leiden.
- Wielandt, Rotraud (1971): *Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime*, Wiesbaden.
- (1993): „Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker“, in: *Freiheit der Religion: Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, hg. von Johannes Schwartländer, Mainz, S. 179-209.
- (1996): „Wurzeln der Schwierigkeit innerislamischen Gesprächs über neue hermeneutische Zugänge zum Korantext“, in: *The Qur'an as Text*, hg. von Stefan Wild, Leiden, S. 257-82.
- Wild, Stefan (1993): „Die andere Seite des Textes: Naṣr Ḥāmid Abū Zaid und der Koran“, *WI* 33, S. 256-61.
- Wolfson, Harry Austryn (1956): „The Muslim Attributes and the Christian Trinity“, *Harvard Theological Review* 49, 1, S. 1-18.

- (1959): „Philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes in the kalam“, *JAOs* 79, 2, S. 73-80.
- (1976): *The Philosophy of the kalam*, Cambridge Mass.
- (1979): *Repercussions of the kalam in Jewish Philosophy*, Cambridge Mass.
- Yāfiʿī, Abū Muḥammad ʿAbdallāh Ibn Asad al-: *Kitāb Marḥam al-ʿilal al-muʿḍila fī r-radd ʿalā aʿimmat al-muʿtazila*, hg. von Maḥmūd Muḥammad Maḥmūd Ḥasan Naṣṣār, Beirut (*Dār al-ḡil*) 1992; frühere Edition von Edward Denison Ross, Kalkutta (Asiatic Society) 1910.
- Yaḥyā Ibn al-Ḥusain: Siehe ʿAmāra (Hg.): *Rasāʾil al-ʿadl wa-t-tauḥīd*.
- Yūsuf, Ḥānim Ibrāhīm (1993): *Aṣl al-ʿadl ʿinda l-muʿtazila*, mit einem Vorwort von ʿĀṭif al-ʿIrāqī, Magisterarbeit der Universität Kairo, Kairo (*Dār al-fikr al-ʿarabī*).
- Zaʿarāt, Muḥammad (1988): *Adab al-muʿtazila baina n-nazarīya wa-t-taḥḥiq ilā nihāyat al-ʿaṣr al-ʿabbāsī l-awwal*, Magisterarbeit der Universität Damaskus.*
- Zaid, ʿAlī Muḥammad (1981): *Muʿtazilat al-Yaman: dawlat al-Ḥādī wa-fikruḥū*, Magisterarbeit, Sanaa (*Markaz ad-dirāsāt wa-l-buḥūṭ al-yamanī*) und Beirut (*Dār al-ʿauda*).
- (1997): *Tayyārāt muʿtazilat al-Yaman fī l-qarn as-sādis al-ḥiḡrī*, Sanaa (*al-Markaz al-faransī li-d-dirāsāt al-yamanīya*).
- Zain, Muḥammad Ḥalīl az- (1938): *Tārīḡ al-firaq al-islāmīya: baḥṭ mauḍūʿī fī l-ḥilāfa wa-l-firaq al-islāmīya min ḥawārīḡ, wa-muʿtazila, wa-aṣʿāra, wa-ṣʿā*, hier zit. nach der 2. Aufl.: Beirut (*Muʿassasat al-ʿAlamī li-l-maṭbūʿāt*) 1985.
- Zaina, Ḥusnī (1978): *al-ʿAql ʿinda l-muʿtazila: taṣawwur al-ʿaql ʿinda l-qādī ʿAbd al-Ġabbār*, Beirut (*Dār al-āfāq al-ḡadīda*), hier zit. nach der 2. Aufl. von 1980.
- Zakī, Aḥmad Kamāl (1967): *al-Ġāḥiz*, Kairo (*Dār al-kātib al-ʿarabī*).
- Zamaḥṣārī, az-: *al-Kaššaf ʿan ḥaqāʾiq at-tanzīl* (2 Bde.), hg. von William Nassau Lees, Kalkutta (*Maṭbaʿ al-Laiṣī*) 1856-59; und spätere Editionen.
- : *Kitāb al-Minhāḡ fī uṣūl ad-dīn*, hg. und übers. von Sabine Schmidtke, Stuttgart (Franz Steiner Verlag) 1997.
- Zaman, Muhammad Qasim (1987): „The Quest for Stability: An Analysis of the Religious Pretensions of the ʿAbbasid Caliphs“, *The Islamic Quarterly* 31, S. 141-166.
- (1997a): *Religion and Politics under the Early ʿAbbāsids: The Emergence of the Proto-Sunnī Elite*, Leiden.
- (1997b): „The Caliphs, the ʿulamāʾ, and the Law: Defining the Role and Function of the Caliph in the early ʿAbbāsīd Period“, *Islamic Law and Society* 4, 1, S. 1-36.
- Zarkaṣī, az-: *Kitāb al-Burḥān fī ʿulūm al-qurʾān* (4 Bde.), hg. von Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Kairo (*Dār ihyāʾ al-kutub al-ʿarabīya*) 1957-58.

Gespräche

- | | |
|-----------------------------------|--|
| Dr. Bassām ʿAbd al-Ḥamīd | Beirut, 21.12.1998 |
| Prof. Dr. Naṣr Ḥamīd Abū Zaid | Bamberg, 24.11.1999 |
| Dr. Muḥammad ʿAmāra | Kairo, 14.2.2001 |
| Prof. Dr. ʿĀdil al-Awwā | Damaskus, 6.10.2000 und 12.4.2001 |
| Amīn Nāyif Ḍiyāb | Amman, 9.4.2001 |
| Dr. Samīḡ Duḡaim | Beirut, 11.8.1998 |
| Prof. Dr. Muḡ. Ibrāhīm al-Fayyūmī | Kairo, 11. und 12.2.2001 |
| Dr. Māhir Ġarrār | Beirut, 7.8.1998 |
| Prof. Dr. Asʿad Ḥairallāh | Beirut, 23.11.1998 |
| Prof. Dr. Ḥasan Ḥanafī | Kairo, 21.2.2001 |
| Dr. Nadīm Nuʿaima | Beirut, 13.11.1998 |
| Prof. Dr. Riḍwān as-Sayyid | Beirut, 8.8.1998, und Bamberg, 21.1.2001 |

INDEX

Der Index verzeichnet die Namen von Personen sowie (kursiv) von Ideen, Begriffen, Denkrichtungen, Gruppen, Ereignissen und Institutionen. Die Namen westlicher Autoren wissenschaftlicher Sekundärliteratur wurden immer dann in die Liste aufgenommen, wenn sie entweder für die Entwicklungen des arabischen Denkens eine Rolle gespielt haben oder wenn im Text ihre Beurteilung der Mu‘tazila bzw. des modernen arabisch-islamischen Umgangs mit ihrem Erbe zur Debatte steht. In eckigen Klammern stehen Verweise auf das Literaturverzeichnis.

15/21: 67, 310

‘Abbād Ibn Sulaimān: 130, [524]
‘Abbās, Ihsān: 169, [523]
‘Abbāsiden: 32, 35, 92, 119, 126, 127-30, 142, 144, 146, 153, 155, 157, 183, 185, 187, 201-2, 204, 212 (Fn. 47), 214-17, 239, 260, 322, 326 (Fn. 100), 330, 386, 439-504 (passim), 505, 518, 520, [526, 529, 538, 541, 544]
‘Abd al-Gabbār al-Hamaḍānī: 19, 38, 49-50, 51 (Fn. 103), 58, 60, 113, 132-34, 155, 158, 164, 171-75, 177 (Fn. 61), 178, 184 (Fn. 84), 186, 241, 257 (Fn. 24), 266 (Fn. 46), 308, 329, 334, 369, 382, 391-95, 397, 401, 405, 426 (Fn. 11), 453, 512, 515, [523-24, 526, 528-33, 536-37, 539-42, 544]
‘Abd al-Ḥalīm, Ṭāriq: 76, 78 (Fn. 180), 81, 189-90, [524]
‘Abd al-Ḥamīd, Bassām: [544]
‘Abd al-Ḥamīd, ‘Irfān: 173 (Fn. 39)
‘Abd al-Ḥaqq, ‘Abd al-‘Azīz: 170 (Fn. 28)
‘Abd al-Malik, Anwar: 247, 248 (Fn. 6)
‘Abd al-Malik Ibn Marwān: 123
‘Abd an-Nāṣir, Ġamāl: 251, 293; siehe auch *Nasserismus*
‘Abd al-Quddūs, Ihsān: 78 (Fn. 180)
‘Abd ar-Raḥmān, ‘Ā’iṣa: 166 (Fn. 13), 373-76, 513, [524, 528]
‘Abd ar-Raḥmān, Ṭāhā: 99 (Fn. 6), [524]
‘Abd ar-Rāziq, ‘Alī: 23 (Fn. 23), 78 (Fn. 180), 97, 208-9, 280-81, 284, 341
‘Abd ar-Rāziq, Muṣṭafā: 16-18, 22, 23 (Fn. 23), 26, 59, 65, 81, 97, 113, 192 (Fn. 112), [524, 540]
al-‘Abdah, Muḥammad: 76, 78 (Fn. 180), 81, 189-90, [524]

‘Abdallāh Ibn Muḥammad Ibn al-Ḥanaḥfiya: 321
‘Abduh, Muḥammad: 14-18, 22-23, 24-38 (passim), 41, 44, 48-49, 54 (Fn. 114), 55, 58-60, 61-68 (passim), 78 (Fn. 180), 81-88 (passim), 97, 113, 117-18, 150-51, 162, 192, 196-98, 198-203 (passim), 208, 218 (Fn. 63), 236-37, 246, 278 (Fn. 4), 280, 284-85, 292, 296, 361, 366, 367 (Fn. 36), 371, 405, 413-14, 441, [524-25, 527, 529, 532-33, 535]
Abdülhamid II.: 278
Abrahamov, Binyamin: 158, [524, 539]
Abū ‘Abdallāh al-Baṣrī: 132
Abū l-‘Alā’ al-Ma‘arrī: 374
Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq: 128, 209 (Fn. 42)
Abū l-Baqā’ Ayyūb Ibn Mūsā al-Ḥusainī al-Kaffāwī: 464
Abū Ḥanīfa: 356, 451, 462, 493, 496; siehe auch *Hanaḥfiya*
Abū l-Hudail al-‘Allāf: 27, 130-31, 134, 136, 139, 141, 146, 157, 166-67, 184, 263 (Fn. 38), 268, 443, 458-59, 500, [526, 530, 532, 540, 543]
Abū l-Ḥusain al-Baṣrī: 132, 155, 159, 172, [524, 528]
Abū l-Mağḍ, Aḥmad Kamāl: 78 (Fn. 180)
Abū Mushir al-Ġassānī: 452, 457
Abū Muslim al-Ḥurāsānī: 326 (Fn. 100)
Abū Rīda, Muḥammad ‘Abd al-Hādī: 27, 61, 80, 165, 170 (Fn. 28, 29), [525, 528, 538]
Abū Sa‘da, Muḥrā Ḥasan: 184, 266 (Fn. 46), [525]
Abū Sufyān Ibn Ḥarb Ibn Umayya: 452 (Fn. 23)
Abū Ṭālib an-Nāṭiq: 133

- Abū 'Ubaida: 382
 Abū Zahra, Muḥammad: 173 (Fn. 39), [525]
 Abū Zaid, Aḥmad: 184-85, [525]
 Abū Zaid, Naṣr Ḥamid: 51-53, 54 (Fn. 114), 59, 69-76, 82, 85, 87, 89, 113, 174, 274, 289 (Fn. 18), 302-8, 341 (Fn. 138), 353-54, 364, 372 (Fn. 55), 376-417, 442, 444, 456, 506, 509, 514-16, 518, [525, 532, 535, 542-44]
 'adāla: 68, 73, 75-76, 86, 110, 122, 128, 142-43, 177-78, 222-24, 239-43, 249-51, 258-60, 268, 281-82, 292-93, 304, 314, 319, 328-30, 334 (Fn. 117), 335-36, 337 (Fn. 131), 342, 347-48, 350-51, 406 (Fn. 144), 440, 465-66, 471, 473, 481, 487 (Fn. 125), 505-6, 511
 Adam: 314, 380 (Fn. 80)
 'adl: 39, 72-73, 125, 134, 137-39, 168, 171, 176, 183-84, 215, 221-22, 259, 268, 300-1, 304, 306, 318, 320, 329-31, 345, 350-51, 381 (Fn. 82), 382-83, 406, 433, 457 (Fn. 37), 507, 511, 513, 520, [523, 526, 532-33, 539, 544]
 Adonis ('Alī Aḥmad Sa'īd): 47, 74
 al-Afḡānī, Ġamāl ad-Dīn: 14, 16, 22, 23, 33, 36 (Fn. 63), 41, 60, 61, 63, 66, 68, 196, 236, 246, 278-80, 292, 296, 405, [525, 533, 535]
 'Afīfī, Abū l-'Alā: [524]
 aḡal: 327, [524, 529]
 al-'Aḡm, Rafīq: 426 (Fn. 11)
 Ägyptische Universität: 95, 207-8, 363, 369
 ahl al-*ad-dimma*: 295
 ahl al-*ḥall wa-l-'aqd*: 335, 474
 ahl al-*kitāb*: 78, 87
 ahl as-*sunna wa-l-ḥadīṭ*: siehe *aṣḥāb al-ḥadīṭ*
 ahl as-*sunna wa-l-ḡamā'a*: 144, 147, 192 (Fn. 112), 295, 317 (Fn. 78), 320, 345, 351, 499 (Fn. 158)
 Aḥmad, 'Aṭīya Sulaimān: 184 (Fn. 85), [525]
 Ahmad, Aziz: 59, [525-26]
 Aḥmad, Fu'ād 'Abd al-Mun'im: 172 (Fn. 38), [540]
 Aḥmad, Maḥmūd Kāmil: 174, [526]
 Aḥmad Ibn Ḥanbal: 55, 128, 169, 172 (Fn. 38), 188, 218, 407, 440 (Fn. 2), 441, 449, 456-57, 460, 473, 476-77, 487, 494, 497, 500-1, 520, [526, 529-30, 532, 539-40]; siehe auch *Ḥanbalīya*
 al-Aḥras, Ṭal'at: 184 (Fn. 85), [526]
 aḥwāl: 136, [530-31, 533]
 al-Aḥwānī, Aḥmad Fu'ād: 172, [523-24]
 'Ain-*Šams-Universität*: 374
 'Alam ad-Dīn, Sulaimān Sālim: 185, [526]
 'alāma: 392, 398 (Fn. 127)
 al-'Alamī, Aḥmad: 186, [526]
 al-'Alāyilī, 'Abdallāh: 78 (Fn. 180)
 al-Albānī, Muḥammad Nāṣir ad-Dīn: 344
 'Alī, Iṣām ad-Dīn Muḥammad: 172, 175, [524, 526]
 Ali, S. V. Mir Ahmed: 48
 'Alī, Sa'īd Ismā'īl: 98 (Fn. 5), 176, [526]
 'Alī Ibn Abī Ṭālib: 120, 124-25, 128, 142, 172 (Fn. 38), 209 (Fn. 42), 330-31, 337 (Fn. 131), 394 (Fn. 117), 491, [534-35]
 'Alī ar-Riḍā: 449
 al-'Alīm, Maḥmūd Amīn: 247, 248 (Fn. 7), 289 (Fn. 18), 376 (Fn. 72), 484 (Fn. 120), [526]
 Althusser, Louis: 384
 'Amāra, Muḥammad: 48, 51, 53, 59, 78 (Fn. 180), 85, 172, 176-77, 182, 192, 289 (Fn. 18), 310, 315-342, 344 (Fn. 143), 348, 351, 416, 429, 444-45, 509, 511-12, 518, [524-27, 544]
 al-'Amarraḡī, Aḥmad Šauqī Ibrāhīm: 185, [526]
 American University of Beirut: 27, 165, 228-29, 231
 al-Amīn: 127, 260-62, 449
 Amīn, Aḥmad: 26-27, 30-31, 34-36, 41, 48, 61, 63-64, 78 (Fn. 180), 79-80, 83, 86, 97, 113, 125 (Fn. 11), 164-65, 170 (Fn. 30), 192-93, 206-28, 233, 236, 238, 253-55, 257-60, 263, 285, 290-91, 324-25, 415 (Fn. 166), 425, 430, 441-42, 444-47, 478, 488, 502, 504, 506-8, 517-18, [526-27, 537, 541-42]
 Amīn, Qāsim: 23 (Fn. 23), 66, 78 (Fn. 180)
 Amīn, Samīr: 247, 248 (Fn. 6)
 Amīn, 'Uṣmān: 44, 59, [527, 534, 542]
 Amīr 'Alī, Sayyid: 14-16, 32, 34, 36 (Fn. 63), 38 (Fn. 66), 42, 61
 al-amr bi-l-*ma'rūf wa-n-nahy 'an al-munkar*: 73, 128, 140, 179-80, 223-24, 297, 324, 329-30, 350, 449-50, 457, 461,

- 463, 471-73, 480-82, 497-504 (passim), 511-12, 519
- ‘Amr Ibn ‘Ubaid: 123, 125-27, 140, 142, 157, 184, 185 (Fn. 87), 211, 268, 324 (Fn. 97), 366, [539-40, 542-43]
- Anawati, Georges Chehata: 19, 29, 85 (Fn. 193), 129 (Fn. 18), 147 (Fn. 29), 157, 171, 208 (Fn. 37), [523, 527, 531]
- Anthropomorphismus*: 92, 121-22, 135-36, 143, 148, 190 (Fn. 109), 215, 276, 294, 296-97, 299-300, 358, 360, 380, 382-83, 431 (Fn. 22), 450, 487 (Fn. 125), [531]
- Anṭūn, Farah: 31, 196
- al-‘Aql, Nāṣir Ibn ‘Abd al-Karīm: 190, [527]
- al-‘Aqqād, ‘Abbās Maḥmūd: 23 (Fn. 23), 44 (Fn. 86), 48, 78 (Fn. 180), 81, 208-10
- ‘Ārif, Aḥmad ‘Abdallāh: 113 (Fn. 11), 182, [527]
- ‘Ārif Abū Turāb: 246 (Fn. 3)
- Aristoteles: 47, 146, 159, 176, 186, 462, [533, 538]
- Arkoun, Mohamed: 51-53, 74, 85, 434, 454 (Fn. 28)
- Arnold, Thomas W.: 325, [534]
- ‘aṣabiyya: 323, 330, 467, 484 (Fn. 118)
- aṣāla wa-mu‘āṣara: 38, 60 (Fn. 137), 67, 69-73 (passim), 106-7, 109-12, 191, 195, 209-13, 228, 255, 289-90, 306, 308, 310-13, 318-20, 324, 326-27, 338-39, 342, 373 (Fn. 59), 390, 391 (Fn. 111), 429, 446-47, 484 (Fn. 119), 507, 509-12, 521
- al-‘Asalī, Ḥālid: 169, [527]
- al-A‘ṣam, ‘Abd al-Amīr: 172 (Fn. 38), [527]
- al-Aṣamm, Abū Bakr: 127, 130, 143, 334 (Fn. 117), 335 (Fn. 122)
- al-Aṣ‘arī, Abū l-Ḥasan: 16-17, 20, 26, 122, 147, 151-52 (Fn. 34), 155, 157, 163-64, 169, 192 (Fn. 112), 197, 221, 402, 407, 426 (Fn. 11), [526-27, 531]; siehe auch *Aṣ‘ariyya*, *Neoas‘arismus*
- Aṣ‘ariyya*: 3, 5, 13, 17-22, 38-39, 44, 48, 49 (Fn. 99), 56-57, 59, 65 (Fn. 149), 83, 88, 92-93, 98 (Fn. 5), 107, 116-17, 119, 123, 132, 146-55, 166 (Fn. 13), 174, 176, 186, 190 (Fn. 109), 192 (Fn. 112), 196-98, 200, 221, 222 (Fn. 77), 224, 236-38, 242, 266 (Fn. 46), 293, 296-309, 312, 318-20, 344-45, 350-52, 357 (Fn. 5), 364-65, 371, 378-81, 391-92, 395-97, 401-2, 405, 407-8, 414, 424-25, 507, 515, 517-19, [526-29, 531-32, 534, 536, 539, 541, 544]; siehe auch *Neoas‘arismus*
- asbāb an-nuzūl*: 295, 356, 401
- aṣḥāb al-ḥadiṭ*: 17, 92, 128-29, 143-44, 147, 186 (Fn. 97), 204, 215-17, 219, 331, 462-64, 466-69, 472-73, 492-93, 503, 518-19
- ‘Āṣim Ibn Bahdala: 272
- al-aṣlah*: 139, 297, [524, 528]
- al-‘Aṣmāwī, Muḥammad Sa‘īd: 78 (Fn. 180)
- Assmann, Jan: 2-3, 116, [527]
- Atmaja, Dwi Surya: 49, [537]
- Atomismus*: 94, 140, 145, 149, 158 (Fn. 53), 170 (Fn. 28), 263 (Fn. 38), 268-69, [529, 538-39]
- Attribute Gottes*: siehe *ṣifāt*
- ‘Aṭwī, Fauzī: 184 (Fn. 85), [527]
- ‘Auda, Muḥammad: 67 (Fn. 156)
- ‘Aun, Faiṣal Budair: 172, 186, [523, 534]
- Averroismus*: 3-4, 47-48, 318, 490
- al-‘Awwā, ‘Adil: 30, 62-64, 76, 81, 89, 113, 188-89, 434-38, 453, 506, 517, [527, 544]
- al-‘Awwā, Muḥammad Salīm: 78 (Fn. 180), 81
- Āyidīn, Muḥammad Muṣṭafā: 191, [535]
- ‘Ayyād, Šukrī: 367 (Fn. 36), 369, 513, [527, 534]
- Āzād, Abū l-Kalām: 42, 361
- Azhar-Universität*: 26-27, 41-42, 44, 48-49, 54 (Fn. 114), 59-60, 97, 99 (Fn. 6), 117, 166-67, 174, 191-92, 196, 207-9, 250-51, 314, 316, 343, 370, 372, 374, [530, 536]
- al-‘Azīm, Šādiq Ġalāl: 247
- ‘Azīmī, ‘Umar as-Sayyid: 172, [524]
- Bābīya*: 168
- Badawī, ‘Abd ar-Raḥmān: 125 (Fn. 13), 170 (Fn. 28), 186 (Fn. 95), [527]
- Badawī, Ibrāhīm: 100 (Fn. 6), [527]
- al-Baġdādī, ‘Abd al-Qāhir: 122, 147, 154, 163, [527]
- al-Baḥrānī: siehe an-Naġrānī
- Bahšamīya*: 132, 158-59

- bai'a*: 142-43, 326 (Fn. 100), 331-32, 335, 469, 512
 al-Baihaqī: 147
 Baiṣār, Muḥammad 'Abd ar-Raḥmān: 48
 Bakīr, Aḥmad: 172, [524]
 Balba', 'Abd al-Ḥakīm: 169 (Fn. 26), [527]
 al-Balḥī: siehe al-Ka'bī
 al-Bandar, Rašīd: siehe al-Ḥayyūn, Rašīd
 al-Bannā, Ḥasan: 210, 282-84, 296 (Fn. 32), 310
 Bannānī, Muḥammad aṣ-Ṣaḡīr: 176 (Fn. 53), [528]
 al-Bāqillānī: 147, 165 (Fn. 11), 357 (Fn. 5), 401, [528]
Barmakiden: 127
 al-Barī, Aḥmad 'Abd al-Fattāḥ: 184, [528]
 Bārūt, Muḥammad Ḡamāl: 184 (Fn. 85), [528]
 al-Baṣīr, Yūsuf: 134
 Batatu, Hanna: 248 (Fn. 6)
bāṭin: 359, 397
Ba'tismus: 249, 282-83
 Bayyūmī, Muṣliḥ Sayyid: 175, [528]
 Becker, Carl Heinrich: 156, 326 (Fn. 100), [528]
Befreiungstheologie: 292, 312, 510
 Ben Bellā, Aḥmad: 293
 Bergson, Henri Louis: 238, 242
 Bergsträsser, Gotthelf: 207 (Fn. 35)
 Bernard, Marie: 158, [528]
Bewegung des Schwarzen September: 183
Bibelkritik: 189, 363, 365, 513-14
bid'a: 18, 149, 190 (Fn. 109), 202, 254, 294, 456, 470
 Bin Milād, Aḥmad: 310
 Bin Milād, Maḥgūb: 27, 29, 41, 61, 80, 166, 235, [528]
 Bin Nabī, Mālīk: 78 (Fn. 180)
 Bint aṣ-Ṣāṭī: siehe 'Abd ar-Raḥmān, 'A'īša
 Biram, Arthur: 156, [538]
 Biṣr Ibn al-Mu'tamir: 127, 130, 141, 187
 Biṣr al-Marīṣī: 130, 450, 457, 500, [535]
 al-Biṭār, 'Abd ar-Razzāq: 24, 199
 Boer, Tjitze J. de: 156, 170 (Fn. 28), 233 (Fn. 103), [528]
 Bohr, Niels: 43
 Bouamrane, Chikh: 30, 61-62, 64, 76, 80-81, 88, 113, 178-79, 235-44, 506, [528]
 Boullata, Issa J.: 47, 105, [528]
 Bourguiba, Habib: 181
 Bruno, Giordano: 229
 Brunschwig, Robert: 158, [528]
 Bū Mulḥim, 'Alī: 176, [528]
 Büchner, Ludwig: 245-46 (Fn. 2)
Buddhismus: 53, 178
 al-Buḥturī, Abū 'Ubāda: 462
 Bultmann, Rudolf: 365-66 (Fn. 28)
 al-Bustānī, Buṭrus: 196
 al-Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān: 56, 237 (Fn. 110)
Būyiden: 132, 239, 406 (Fn. 143)
Byzanz: 234, 261, 333, 470
 Caetani, Leone: 201
 Camus, Albert: 423
 Carra de Vaux, Bernard: 155, 363 (Fn. 22), [528-29]
 Caspar, Robert: 13, 18-32, 36-37, 40-41, 54 (Fn. 114), 61, 63, 80-88 (passim), 116, 167 (Fn. 16, 19), 169, 175 (Fn. 49), 178, 199, 203-4, 228-29 (Fn. 89), [529]
 Che Guevara: 293
Christentum: 19, 27, 31, 34, 46, 67 (Fn. 157), 78, 84-85, 98, 104, 127, 137, 144-46, 152 (Fn. 36), 155, 157-58, 167, 188, 192-93, 196, 226-27, 229, 232, 237, 267, 295, 325, 337 (Fn. 131), 339, 345, 354-56, 362, 365, 412, 413 (Fn. 160), 426, 435, 442, 456, 468, 514, [532]; siehe auch *ahl ad-dīmma*, *ahl al-kitāb*, *Bibelkritik*, *Jesus*, *Katholizismus*, *Protestantismus*, *tahrīf*, *Trinität*
 Čirāg 'Alī, Maulawī: 14, 32, 34
 Combès, Joseph: 422-23, 429, 434, 517
 Cooperson, Michael: 130 (Fn. 19), 451, [529]
 Crone, Patricia: 130 (Fn. 19), 448-50, 454 (Fn. 28), 518, [529]
dahrīya: 144, 245-46
Dair aṣ-ṣurfa: 442 (Fn. 5)
 Dakrūb, Muḥammad: 248 (Fn. 7)
dalāla (ling.): 305, 379, 381, 391-98, 400, 410-11, 413 (Fn. 159)
 d'Alembert, Jean de Rond: 151
Dār ul-funūn: 95-96
Dār al-kutub: 151 (Fn. 34), 162-63, 171, 319
Dār al-ulūm: 24, 60, 318

- Darwin, Charles: 77, 245-46 (Fn. 2)
 ad-Daryūš, Ḥālid: 449
ḍauq: 386
 ad-Dawānī: 49 (Fn. 99), 150
 Dāwūd, 'Abd al-Bārī Muḥammad: 186, [529]
Definition des Glaubens: 120, 139, 219, 279, 294, 297, 302, 461, 485-86, 493, 497
Demokratie: 52, 110, 120, 195, 241, 251 (Fn. 12), 281-82, 297, 306, 315-339 (passim), 342, 345-49, 351, 383, 406, 487 (Fn. 125), 512-13; siehe auch *šūrā*
 Demokrit: 263 (Fn. 38)
 Descartes, René: 233, 238, 245, 266 (Fn. 46), 427 (Fn. 12)
Determinismus: siehe *Ḡabrīya*
Deutsches Orient-Institut (Hamburg): 31 (Fn. 43)
 Dhanani, Alnoor: 159 (Fn. 57), [529]
 Diana, Prinzessin von Wales: 349
 Diderot, Denis: 435, 517
 Dieterici, Friedrich: 154-55
 Dilthey, Wilhelm: 384, 388, 514
 Dirār Ibn 'Amr: 127, 130, 450, [542]
Diskurstheorie: 108
 Ditchet, David: 384
 Diyāb, Amīn Nāyif: 47, 83, 88-89, 342-53, 416, 482 (Fn. 115), 512-13, [529, 544]
 Diyāb, Munā Ḥasan: 60, 81, 88, 113, 186, [529]
 Draper, John William: 151
Dreyfus-Affäre: 489
Dualismus: 31, 94, 144-45, 158, 178, 500, 505
 Duḡaim, Samīḥ: 188-89, 344 (Fn. 143), 425-34, 437, 516-17, [529, 544]
 ad-Dūmī, Aḥmad 'Abd al-Ḡawād: 169, 440 (Fn. 2), [529]
 Dunyā, Sulaimān: [524]
 Durān, Khalid: siehe Khālid, Detlev
 ad-Dūrī, 'Abd al-'Azīz: 169 (Fn. 24), 187 (Fn. 102), 456 (Fn. 33), [529]
 Durkheim, Emile: 77, 266 (Fn. 46)
 ad-Ḍuwaiḥī, 'Alī Ibn Sa'd Ibn Šālīḥ: 190-91, [529]
 Echigeur, Mohamed Haddou: 184 (Fn. 85), [529]
 Elshahed, Elsayed: 159, 172, [529]
Emanation: 256, 269-70
 Engels, Friedrich: 247-48
 Epikur: 263 (Fn. 38)
Epoché: 301 (Fn. 38)
 Erasmus von Rotterdam: 238
Erbe (kult.): siehe *turāt*
Ethik: 22, 38 (Fn. 66), 42, 72-73, 75, 77, 96, 103, 124, 126, 137-41, 148, 163, 177-78, 181, 184 (Fn. 84), 186, 188-89, 194-200, 207, 210, 222-24, 228, 232, 235, 239-40, 243-44, 246-48, 257, 278, 282, 293, 298-99, 301, 313-15, 319, 324, 328, 330, 338-39, 341-42, 347, 350, 356, 361, 368-71, 374-75, 402 (Fn. 132), 418-38 (passim), 449, 454 (Fn. 28), 471, 480, 507, 512-13, 516-17, 521, [531, 534]; siehe auch 'adāla, 'adl, al-aṣlah, at-taḥsīn wa-t-taḡbīḥ al-'aqlīyain, taklīf, Theodizee, Wertephilosophie
Eurozentrismus: 145, 152, 254
Ewigkeit der Welt: 145, 245, 256, 269, 410 (Fn. 152)
Existentialismus: 108, 419-24, 433, 517
al-fāḍil wa-l-mafḍūl: 143, 337
 Fahmī, Maṣṣūr: 23 (Fn. 23)
 Faḥūrī, Ḡalāl Zawwād: 175, [529]
 Faḥūrī, Hannā: 169 (Fn. 26), [529]
 al-Falātūrī, 'Abd al-Ḡawād: 192, [536]
falsafa: siehe *Philosophie (arab.-islam.)*
 Fanon, Frantz: 293
 al-Faḡīhī, 'Alī Ibn Muḥammad Ibn Nāṣir: 187, [535]
 al-Fārābī: 146, 357
 al-Farrā', Abū Zakarīyā' Yaḥyā Ibn Ziyād: 360, 382
 al-Fārūqī, Ismā'īl Rāḡī: 42, 177-78, 251 (Fn. 12), 313, 315, 511, [530]
fasād az-zamān: 257, 466-69, 475, 519
Faschismus: 347
 al-Fāṣī, 'Allāl: 44
fāsiq: 124, 140, 330-31, 336 (Fn. 129)
 Fauzī, Fārūq 'Umar: 185, 285 (Fn. 10), [530]
 al-Fayyūmī, Muḥammad Ibrāhīm: 97-98 (Fn. 4), 191-92, [530, 544]
Feminismus: 51-52, 66, 85, 89, 374
 Feuerbach, Ludwig: 301 (Fn. 40)
fitna: 120, 209 (Fn. 42), 441, 468-69, 471, 491-93
 Foucault, Michel: 74
 Frank, Richard M.: 158, [530]
 Frege, Gottlob: 390 (Fn. 109)

- Freie Universität Berlin*: 30-31 (Fn. 43)
Freiheit: 24, 26, 28, 30, 35-36, 38-47, 59 (Fn. 132), 61-68, 71-73, 75, 79, 81, 86, 87 (Fn. 196), 89, 110, 129 (Fn. 18), 138, 143, 151-57, 168, 173, 176-80, 184, 186, 188-89, 191, 194-244 (passim), 255, 258-60, 292-93, 296-97, 301, 306, 312, 314-15, 318-19, 325-32, 337-38, 342-43, 347-48, 376, 406, 414, 418-38 (passim), 445, 485, 492-93, 496, 498-99, 506-8, 510-11, 513, 516-17, 520, [526-28, 533, 539, 541, 543]; siehe auch *Befreiungstheologie*, *Handlungstheorie*, *iḥtiyār al-af'āl*, *Liberalismus*
 Freud, Sigmund: 77, 108, 339
Front Islamique du Salut: 406-7 (Fn. 145)
 Fück, Johann: 29, 167 (Fn. 19), [530]
Fundamentalismus: 5, 31, 46-47, 52, 54-57, 75 (Fn. 173), 88, 100, 120, 343 (Fn. 142), 376 (Fn. 72), 477, 503
Fürsprache: siehe *ṣafā'a*
 al-Fuwaṭī, Hišām: 130, 334 (Fn. 117)
- al-Ġābirī, Muḥammad 'Ābid: 74, 188, 267 (Fn. 46), 285 (Fn. 10), 339 (Fn. 135), 483-504, 509, 519-20, [530, 540]
ḡabr: siehe *Ġabrīya*
 Ġabr, Farīd: 426, 427 (Fn. 12), 428 (Fn. 13)
 Ġabr, Ġamīl: 169 (Fn. 26), [530]
 Ġabrī, Šafīq: 169 (Fn. 26), [530]
Ġabrīya: 39, 41-46, 50 (Fn. 100), 61, 86, 92, 121, 143-44, 156, 168, 178-79, 211, 221, 242-44, 258, 262, 294, 312, 318, 327-28, 383, 406 (Fn. 144), 415 (Fn. 166), 461-62, 496, 498, 499 (Fn. 158), [536, 541]; siehe auch *Prädestination*
 al-Ġa'd Ibn Dirham: 496-97
 Gadamer, Hans-Georg: 54 (Fn. 114), 384-85, 389-90, 399, 514
 Ġad'an, Fahmī: 74, 173-74, 187-88, 285 (Fn. 10), 351 (Fn. 157), 451 (Fn. 19), 453-83, 488, 494-95, 499-504 (passim), 509, 518-20, [530]
 Ġa'far Ibn Ḥarb: 130-31, 458, [536]
 Ġa'far Ibn Mubaššir: 130-31, 458
 al-Ġāhiz, 'Amr Ibn Baḥr: 75 (Fn. 174), 126, 130-31, 141, 157, 162 (Fn. 1), 163, 166, 169, 175-76, 184, 186 (Fn. 96), 189, 200, 214, 232-34, 264, 270, 272, 298, 300, 323, 367, 382, 391-96, 405, 458-59, 500, 515, [525, 527-33, 535-38, 540-44]
 Ġahm Ibn Šafwān: 121, 169, 382, 496-97, 500, [527]; siehe auch *Ġahmīya*
Ġahmīya: 24-25, 121-22, 130, 143, 157, 163, 190, 199, 202-6, 258-59, 329, 356, 450-51, 456-57, 460, 462, 500, [526-27, 539, 541-42]
 Ġailān ad-Dimašqī: 121, 329, 493
 Ġa'ī, Hišām: 45, 81
 Ġal'ad, Ḥusain: 343 (Fn. 141)
 Galilei, Galileo: 229
 Galland, Henri: 155-56, [531]
 al-Ġāmidī, Šāliḥ Ibn Ġurmallāh: 191, [531]
 al-Ġannūšī, Rāšid: 309-10, 510
 Ġarallāh, Zuhdī Ḥasan: 27, 30, 61, 64, 80, 82-83 (Fn. 186), 113 (Fn. 11), 165-66, 192, 228-31, 233, 235, 456 (Fn. 33), 506, [531]
 Gardet, Louis: 13, 29-30, 37-41, 84, 129 (Fn. 18), 147 (Fn. 29), 157, 171 (Fn. 32), 203 (Fn. 25), 208 (Fn. 37), 237 (Fn. 111), [528, 531]
 Ġarīb, Ġurg: 169 (Fn. 26), [531]
 Ġarrār, Māhir: [544]
 Ġauharī, Ṭanṭawī: 23 (Fn. 23), 362
 Ġayya, Aḥmad Ḥusain: 229 (Fn. 89)
 al-Ġazā'irī, Ṭāhir: 25, 32, 162-63, 198-206, 280, 506, [529-30]
 al-Ġazālī, Abū Ḥamid: 35, 98 (Fn. 5), 147, 171, 197, 236, 284 (Fn. 6), 297-98, 402, 410, 426, 434, 472
 Ġazālī, 'Abd al-Laṭīf: 78 (Fn. 180)
Gerechtigkeit (soz. und pol.): siehe 'adāla
Gerechtigkeit (göttl.): siehe 'adl
Gewaltenteilung: 332-33, 336, 346
ḡihād: 277, 295, 456
 Ġihāmī, Ġrār: 426 (Fn. 11)
 Gimaret, Daniel: 30, 134 (Fn. 23), 158-59, 171-72 (Fn. 35, 37), [523, 531]
 al-Ġisr, Nadīm: 48
ḡizya: 295
 Goldziher, Ignaz: 14-16, 22, 30-35 (passim), 42 (Fn. 79), 54 (Fn. 114), 63 (Fn. 145), 82, 87, 125, 156, 199, 383, [531]
Gottesschau: siehe *ru'yat Allāh*
 Gräff, Erwin: 167 (Fn. 19)
 Gramsci, Antonio: 493

- Gran, Peter: 454 (Fn. 26)
griechisches Denken: siehe *Philosophie (griech.)*
 al-Ğubbā'ī, Abū 'Alī: 131-32, 147, 155-59 (passim), 170, 175, [531, 534]
 al-Ğubbā'ī, Abū Hašim: 131-32, 136, 155-59 (passim), 170, 175, [530-31, 533-34]; siehe auch *Bahšamīya*
 Guidi, Michelangelo: 207 (Fn. 35)
 Güler, İlhami: 96
 Ğurāba, Hammūda: 169, [531]
 al-Ğurābī, 'Alī Muṣṭafā: 27, 80, 166-68, [531-32]
 al-Ğurāfī, 'Abdallāh Ibn 'Abd al-Karīm: 168 (Fn. 20), [534]
 al-Ğurğānī, 'Abd al-Qāhir: 150, 174, 364-65, 391, 394-97, 401, 405, 411, 464, 515
 al-Ğūršī, Šalāh ad-Dīn: 67-68, 309-14, 510, [532]
 al-Ğuṣamī, al-Ĥākim: 133, 172, 174, [540]
 Gutiérrez, Gustavo: 292
 al-Ğuwainī, Imām al-Ĥaramain: 147-48, 197
 al-Ğuwainī, Muṣṭafā aṣ-Šawī: 180 (Fn. 70)
 Guyau, Jean-Marie: 421-22
ħadd-Strafen: 78, 180, 294
ħaḍf: 382
Ĥadīth: 15, 17, 43, 54, 62, 66, 78, 92-93, 97, 110-11, 119, 128-29, 135, 143-44, 147, 180, 186 (Fn. 97), 187, 190-91, 197, 200, 215-17, 221-22, 232, 275-76, 280, 288, 320, 331, 334, 345, 441, 449, 462-64, 466-73, 492-93, 503, 518-19, [531, 534, 542-43]; siehe auch *aṣḥāb al-ħadīṭ*
 Ĥafṣ Ibn Sulaimān: 272
 al-Ĥāğirī, Ṭahā: 169 (Fn. 26), [532]
 Ĥaikāl, Muḥammad Ḥusain: 23 (Fn. 23), 208-10
 Ĥair ad-Dīn at-Tūnisī: 66, 196
 Ĥairallāh, As'ad: [544]
 al-Ĥakīm, Taufiq: 78 (Fn. 180), 81
ħakīmīyat Allāh: 341
 Hakki, İzmirli İsmail: 96
hāl (Attributenlehre): siehe *aḥwāl*
hāl (Koranexegese): 381
 al-Ĥalaf, Sa'ūd Ibn 'Abd al-'Azīz: 187, [534]
 Ĥalafallāh, Muḥammad Aḥmad: 45, 81, 369-73, 376, 378-79, 382, 513-14, [540]
 Halbwachs, Maurice: 2-3
 Ḥalīd, Ḥalīd Muḥammad: 251 (Fn. 12)
 al-Ĥallāğ: 386
ħalq al-af'āl: 63, 138, 148, 301, 306, 422-24, 427, 430-33, 437, [531]
ħalq al-qur'ān: siehe *Koran (Beschaffenheit)*
Ĥamdāniden: 132
 Ḥamidallāh, Muḥammad: 172, [524]
 Ḥammūd, Muḥammad: 173 (Fn. 41), 179, 184 (Fn. 85), 235, 267 (Fn. 46), [532]
 Ḥān, Sayyid Aḥmad: 14-16, 29, 32-34, 36 (Fn. 63), 38 (Fn. 66), 58-60, 63, 78, 81-83, 245-46, 360
 Ḥān, Waḥīd ad-Dīn: 78 (Fn. 180)
 Ḥanafī, Ḥasan: 45, 47-54 (passim), 67-69, 74-75, 81, 83, 85, 88-89, 99-100 (Fn. 6), 172, 182-84, 286-315, 317, 376 (Fn. 72), 377-78, 384, 387 (Fn. 100), 391 (Fn. 111), 406 (Fn. 144), 415 (Fn. 165), 416, 484 (Fn. 120), 509-11, 514, [524, 532-33, 540, 544]
Ḥanafīya: 132, 149, 462
 Ḥanbal Ibn Ishāq Ibn Ḥanbal: 128 (Fn. 17), 172 (Fn. 38), [532]
Ḥanbalīya: 3, 13, 17, 54, 56, 88, 92, 107, 117, 128, 143-44, 147-48, 150, 172 (Fn. 38), 198, 202 (Fn. 19), 203, 216, 238, 275-77, 317, 319-21, 356, 407, 439-504 (passim), 517-20; siehe auch *Neoḥanbalismus*
Handlungstheorie: 22, 24, 26, 28, 30-31, 39, 41-46, 50 (Fn. 100), 61-63, 66, 81, 86, 90, 92, 96, 119-22, 138-39, 141, 143, 148, 152 (Fn. 34), 155, 168, 176, 178-79, 181, 186, 188, 197, 211, 215-16, 221-22, 230, 235-44, 258-59, 262, 277, 279, 297, 301, 306, 312, 314, 318, 327-28, 331-32, 358-59, 376, 383, 405, 414, 419, 422-23, 426-33, 437, 461-62, 485, 493, 496, 498, 499 (Fn. 158), 507-8, 511, 516-17, [531, 540, 543]; siehe auch *Freiheit*, *ħalq al-af'āl*, *ihṭiyār al-af'āl*, *kasb al-af'āl*
Ḥanīfen: 267
 Hanotaux, Gabriel: 31
Ḥarakat al-ittiğāh al-islāmī: 181-82, 310 [532]
Ḥarakat al-ittiğāh al-islāmī at-taqaddumī: 67, 310-11, [532]

- al-Ḥarāšī, Sulaimān Ibn Šālīḥ: 317 (Fn. 78)
- Ḥarb, 'Alī: 289 (Fn. 18), 307 (Fn. 54), 376 (Fn. 72), 484 (Fn. 120)
- Ḥarīḡya*: 36 (Fn. 63), 52, 78, 92, 120, 124, 142-43, 156, 168, 183, 212, 259, 275-76, 284, 297-98, 318 (Fn. 82), 319, 329-31, 334 (Fn. 117), 337 (Fn. 131), 382-83, 436, 464-65, 486, 492-93, 496, [528, 536, 544]
- Ḥarpūtī, 'Abdūllaṭīf: 96
- Hartmann, Nicolai: 419-21, 431
- Hārūn, 'Abd as-Salām Muḥammad: 169 (Fn. 27), [531, 543]
- Hārūn ar-Rašīd: 127, 153, 204
- Ḥasan, Taḡrīd: 183 (Fn. 81), [532]
- al-Ḥasan al-Bašrī: 118, 123-24, 155, 169, 172, 175, 186 (Fn. 96), 258, 264, 320, 329-30, 464, 491-93, [523, 526, 528, 542]
- al-Ḥasan Ibn 'Alī: 337 (Fn. 131)
- al-Ḥasan Ibn Zaid: 133
- al-Ḥasanī, Hāšim Ma'rūf: 176, [532]
- Ḥašwīya*: 144
- al-Ḥaṭīb, 'Abd al-Karīm: 44
- al-Ḥayyāt, Abū l-Ḥusain: 25-26, 131-32, 156-57, 401, [532]
- al-Ḥayyūn, Rašīd: 189, 265-74, 417, 509, 516, [527, 532]
- Hecker, Judith Katz: 158, [532-33]
- Heemskerk, Margaretha T.: 158, [533]
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 54 (Fn. 114), 62, 247; siehe auch *Neuegelianismus*
- Heidegger, Martin: 384, 388-89, 514
- Heisenberg, Werner: 43
- Herder, Johann Gottfried: 365 (Fn. 27)
- Hermeneutik*: 70, 108, 132, 353-62 (passim), 365, 384-90, 398, 401, 403 (Fn. 135), 514, [543]
- ḥilāfat al-insān fī l-arḍ*: 65, 237 (Fn. 110), 314-15
- Ḥilmī, Muḥammad Muṣṭafā: [523]
- Ḥimmīš, Sālim: 179-80, [533]
- Hinds, Martin: 130 (Fn. 19), 448-53, 454 (Fn. 28), 518, [529, 533]
- Hirsch, Eric D.: 384, 389-90
- Hišām Ibn 'Abd al-Malik: 322 (Fn. 92)
- Hitti, Philip K.: 129 (Fn. 18)
- Ḥizb an-naḥḍa*: 181-82, 308-15 (passim)
- Ḥizb at-taḥrīr al-islāmī*: 342-53 (passim), 512-13, [529]
- Horovitz, Salomon: 156, [533]
- Horten, Max: 156, [533]
- Houben, Joseph: 172 (Fn. 37)
- Hourani, Albert: 25, 29, 194, 208, [533]
- Hourani, George Fadlō: 158, 178, [533]
- al-Ḥuḍairī, Maḥmūd: 19, [523-24, 528]
- al-Ḥūfī, Aḥmad Muḥammad: 169, [533]
- Ḥulaif, Faṭḥallāh: 174-75, [534]
- al-Ḥulī, Amīn: 70, 75, 174, 274, 303 (Fn. 45), 353-54, 362-78, 395, 405, 417, 513-16, [524, 534, 541]
- Humboldt, Alexander von: 403
- Huntington, Samuel: 345 (Fn. 145)
- ḥurriya*: siehe *Freiheit*
- Ḥusain, Abū Lubāba: 180-81, 190, [534, 540]
- Ḥusain, Maḥmūd: 248 (Fn. 6)
- Ḥusain, Muḥammad Kāmil: 45-46, 81, 227-28, [534]
- Ḥusain, Ṭāḥā: 23 (Fn. 23), 97, 171, 207-10, 404-5, 414, [523, 526]
- al-Ḥusain Ibn 'Alī: 337 (Fn. 131), 441
- Ḥuṣayyim, 'Alī: 173, 175, [534]
- Husserl, Edmund: 287, 292, 301 (Fn. 38), 419, 421, 427 (Fn. 12)
- Huwaidī, Fahmī: 78 (Fn. 180), 310
- al-Ḥuzā'ī, Aḥmad Ibn Naṣr: 128, 449, 457, 460, 463, 473
- Ḥwāriḡm-Schahs*: 132-33
- 'ibādāt*: 294
- al-'Ibādī, 'Abd al-Ḥamīd: 207
- Ibn 'Abbād, aš-Šāḥib: 132, 164-65 (Fn. 8), 239, 241, 406 (Fn. 143)
- Ibn 'Abd Rabbih: 406 (Fn. 143)
- Ibn 'Abd ar-Raḥīm, Abū 'Amr al-Ḥusainī Ibn 'Umar: 186-87, [535]
- Ibn 'Abd al-Waḥḥāb, Muḥammad: 54 (Fn. 114), 150, 275-76; siehe auch *Waḥḥābiya*
- Ibn Abī l-Ḥadīd: 163-64, 185 (Fn. 87), [534]
- Ibn al-'Amīd: 164-65 (Fn. 8)
- Ibn 'Arabī: 384-86, 391, 397-99, 401, 405, 515, [525]
- Ibn Bābawāih: 134
- Ibn Bādīs, 'Abd al-Ḥamīd: 44 (Fn. 86), 66, 280
- Ibn Fūrak: 147
- Ibn Ḥaldūn: 401, 417, 466-67, 483-84
- Ibn Ḥallād, Abū 'Alī: 132
- Ibn Ḥazm: 122, 154, 163, 414-15, [534]

- Ibn al-Iḥṣīd, Abū Bakr: 132
 Ibn al-Malāḥimī: 132, [534]
 Ibn Mattawaih, Abū Muḥammad: 132, 171-72, [524, 534]
 Ibn al-Munayyir: 191, [531]
 Ibn al-Murtaḍā, Aḥmad Ibn Yaḥyā: 133, 168, 344 (Fn. 143), [534]
 Ibn Qayyim al-Ġauziya: 15 (Fn. 1), 150
 Ibn ar-Rāwandī: 25, 131, 147, 172 (Fn. 38), [527, 532, 539]
 Ibn Ruṣd: 3-4, 28, 47-48, 59, 168, 221, 237 (Fn. 111), 256 (Fn. 22), 266 (Fn. 46), 296, 298, 300, 317, 360 (Fn. 9), 404-6, 484-85, 487, 490, 511, [525, 528, 530, 535]; siehe auch *Averroismus*
 Ibn Saʿūd, Muḥammad: 275-76
 Ibn Sīnā: 59 (Fn. 129), 186, 255-56, 269-70, 298, 357 (Fn. 5)
 Ibn Taimīya: 15 (Fn. 1), 55, 121, 150, 163, 189, 203, 477
 Ibn Ṭufail: 393 (Fn. 116)
 Ibrāhīm, Ṣalāḥ: 186, [534]
 Ibrāhīm Ibn ʿAbdallāh: 126, 326 (Fn. 100)
 al-Ibyārī, Ibrāhīm: [523]
 ʿĪd, Ṭābit: 186 (Fn. 97), [534]
 al-ʿĪd, Yumnā: 317 (Fn. 78)
Idealismus: 108, 153, 247, 253, 260, 263 (Fn. 38), 265, 334 (Fn. 117), 337 (Fn. 131), 418, 421, 485, 487 (Fn. 125), 508
iʿḡāz al-qurʿān: 137, 174, 274 (Fn. 58), 355, 364-73 (passim), 382, 395-97, 401, 514-15, [524-25, 540-41]
iʿḡāz ʿilmī: 274 (Fn. 58), 366
iʿḡāz nafṣī: 364, 367, 372
 al-Iḡī, ʿAḍud ad-Dīn: 150, 154, 163
iḡmāʿ: 224, 294, 462, [528]
iḡtihad: 61-62, 65, 71, 77, 200 (Fn. 10), 203-4, 224, 232, 241, 244, 276-80, 294, 462
iḡtiyār al-afʿāl: 44, 46, 119, 138, 141, 211, 235-37, 243-44, 327-28, 332, 383, 428-29, 432-33, 450, 507
iḡwān aṣ-ṣafāʾ: 167-68, 232, 434, 438
 ʿilla: 347
ʿilm al-balāḡa: 379, [528, 534, 536, 539]
ʿilm al-kalām: 6, 16, 30, 32, 39-40, 44-45, 48, 50, 53-54, 58, 80, 84, 91-100, 103, 110-13, 117-22, 128, 135, 140-58 (passim), 163, 166-68, 173 (Fn. 39), 175, 179-80, 185-86, 189-90, 197, 200 (Fn. 11), 204, 207-8, 211-14, 220-21, 223-25, 232, 236, 245, 255, 257-58, 262-70 (passim), 276-77, 283-86, 288, 293, 296, 299-307, 314, 322-24, 325 (Fn. 98), 343 (Fn. 141), 345 (Fn. 145) 350-51, 384, 386 (Fn. 97), 402, 416, 425, 426 (Fn. 11), 436 (Fn. 35), 437, 481, 484-87, 490-94, 508-9, 520, [523-44 (passim)]
ʿilm uṣūl ad-dīn: siehe *ʿilm al-kalām*
ʿilm uṣūl al-fiqh: 41, 78, 91-92, 95, 107, 128-29, 132, 141, 145, 149, 151 (Fn. 34), 166, 172, 198, 217, 250-51, 260, 262, 268, 276, 280, 287-88, 294-96, 298, 303, 315 (Fn. 74), 329, 333, 337 (Fn. 131), 347, 369 (Fn. 46), 371-72, 375, 402, 441, 449, 463, 470, 494, 519, [524]; siehe auch *iḡtihad*, *ʿilla*, *istiḡsān*, *maqāṣid*, *maṣlaḥa*, *Ṣarʿa*
imāma: 110, 120, 142-43, 284, 295, 297, 302, 318, 331-39, 347, 466, 511-12, [524, 526, 536-38]
Imāmīya: 133-34, 259, 319, 331-32, 345, [536]
 al-ʿImrānī, Yaḥyā Ibn Abī l-Ḥair: 187, [534]
indisches Denken (klass.): 158, 215, 232, 234
indisches Denken (mod.): 9, 14-16, 22, 30-35, 63 (Fn. 145), 66, 81-83, 113 (Fn. 11), 115, 245-46, 296, 310, 313, 432 (Fn. 25), 464, [525-26, 542]
innīya: 427 (Fn. 12), 432
Institut St. Paul für Philosophie und Theologie: 442 (Fn. 5)
International Institute for Islamic Thought: 177, 315
 Iqbāl, Muḥammad: 32, 34, 38 (Fn. 66), 61-62, 78 (Fn. 180), 237 (Fn. 111), 296 (Fn. 32), 310, 313, 432-33 (Fn. 25)
iranische Revolution: 46, 252, 284, 297, 312, 332-33
 al-ʿIrāqī, Muḥammad ʿĀtif: 184, 266 (Fn. 46), 508-9, [525, 534-35, 544]
 ʿIrfān, ʿAbd al-Ḥamid: [524]
irḡāʾ: siehe *Murḡāʾa*
 al-Isfārāyīnī: 147
 al-Iskāfī, Abū Gaʿfar: 130, 163-64, 172 (Fn. 38), 191, [535]
Islamic Research Institute: 31 (Fn. 43)
Islamische Linke: siehe *al-Yasār al-islāmī*

- Islamisierung der Wissenschaften*: 177, 283, 313
- Islamismus*: siehe *politischer Islam*
- Islamwissenschaft (westl.)*: 1, 5-8, 10, 13-58 (passim), 79-89 (passim), 97 (Fn. 4), 105, 123, 133, 145, 151-160, 164, 169-70, 189, 192, 199, 201, 205-8, 285-86, 295, 325-26, 333 (Fn. 116), 371, 374, 402, 428-29, 444, 448-53, 496, 512, 514, [527, 533]
- ʿisma*: 205, 295, 331, 334, 336
- Ismāʿīl*, Maḥmūd: 183, [535]
- Ismāʿīliya*: 359, 434 (Fn. 29), [527]
- istiʿāra*: 382
- istihsān*: 294
- iṣṭilāḥ*: 379-81, 392-93, 396-98, 400, 405, 515
- Izutsu, Toshihiko: 402-4, 514
- James, William: 238, 242
- Jaspers, Karl: 429
- Jeshua ben Judah: 134
- Jesus*: 46, 227, 354-56, 412, 413 (Fn. 160)
- Judentum*: 31, 127, 134, 144, 152 (Fn. 36), 158, 232, 267, 295, 333, 345, 349, 365, 438, 468, 456, [542, 544]; siehe auch *ahl ad-dimma*, *ahl al-kitāb*, *tahrīf*
- al-Kaʿbī al-Balḥī, Abū l-Qāsim: 132, 141, 172, 186-87, [535, 540]
- Kalāmwissenschaft*: siehe *ʿilm al-kalām*
- Kamāl, Yūsuf: 76-78, 81, 87-88, 113, [535]
- Kant, Immanuel: 238, 242, 266 (Fn. 46), 415 (Fn. 164), 418-22; siehe auch *Neukantianismus*
- Kapitalismus*: 246, 249-51, 283, 345, 347-48, 352
- Karrāmīya*: [541]
- kasb al-afʿāl*: 43, 119, 148, 221, 236-37, 294, 318, 359, [541]
- Katholizismus*: 171-72 (Fn. 35), 229, 333, 337 (Fn. 131), 435
- Kausalität*: siehe *sababīya*
- al-Kayyālī, Tāhir: 169 (Fn. 26), [535]
- Kenyatta, Jomo: 293
- Kermani, Navid: 71 (Fn. 165), 403-4, 406 (Fn. 144), 408 (Fn. 148), 413 (Fn. 160), 414-15, [525, 535]
- Khālid, Detlev: 13, 30-36, 47, 79-80, 82, 87, [535]
- Khomeini, Ayatollah: 252, 293, 296 (Fn. 32)
- Kierkegaard, Sören: 421-22, 431, 433, 517
- al-Kilānī, Ibrāhīm: 164-65 (Fn. 8), 169, [535]
- al-Kinānī, Abū l-Ḥasan: 187, [535]
- kināya*: 382
- al-Kindī: 39-40, 146, 165 (Fn. 11), 257
- Kolonialismus*: 23, 55, 66, 166, 196, 236, 243, 246, 249-50, 275 (Fn. 1), 277-80, 282, 296-97
- Kopernikus, Nikolaus: 229, 415 (Fn. 164)
- Koran (Beschaffenheit)*: 22, 28, 74, 90, 94, 118-19, 121-22, 128-30, 136-37, 144, 146, 148, 155, 168-69, 173-74, 187-89, 214-21 (passim), 270-74, 300, 351, 354-57, 359, 368, 372-73, 380, 407-17, 439-504 (passim), 509, 514-16, 518-20, [523, 530, 532, 535-36, 539-40]
- Koran (Exegese)*: siehe *tafsīr*, *taʾwīl*
- Koran (Historizität der Offenbarung)*: 70, 74, 96, 137, 267, 355-57, 368, 372-73, 379-80, 388, 400-1, 407-14, 417, 496, 514-16
- Koran (histor.-krit. Betrachtung)*: 189, 267, 270-74, 363-69, 417, 439, 509, 513-14
- Koran (menschl. Aspekte)*: 70, 74, 189, 274, 368, 371-72, 379-80, 397 (Fn. 124), 399-400, 415 (Fn. 165), 417, 514-16; siehe auch *iṣṭilāḥ*
- Koran (Wundercharakter)*: siehe *iʿgāz al-qurʿān*
- Koribaa, Nabhani: 120 (Fn. 8)
- Kosmologie*: 94, 140-41, 148-49, 155 (Fn. 40), 159 (Fn. 57), 168 (Fn. 20), 263-64, 268-70, 419 (Fn. 1), [529]; siehe auch *Atomismus*, *dahrīya*, *Emanation*, *Ewigkeit der Welt*, *kumūn*, *sababīya*, *tawallud*
- Kremer, Alfred von: 155, [535]
- Kügelgen, Anke von: 3-4, 47-48, 83, 266 (Fn. 46), 302 (Fn. 42), 318 (Fn. 80), [535]
- kumūn*: 233, [533]
- Kurd ʿAlī, Muḥammad: 32, 162-64, 199-202, 205-6, 506, [531, 533, 535-36]
- Laḡnat at-taʿlīf wa-t-tarḡama wa-n-naṣr*: 164-65, 207, [525-26, 536, 542-43]

- Lahbābī, Muḥammad ‘Azīz: 61-62, 81
 Lapidus, Ira M.: 130 (Fn. 19), 448-50, 454 (Fn. 28), 462-63, 518, [536]
 al-Laqqānī: 150
 Laroui, Abdallah: 55-56, 247, [536]
 Lāšīm, ‘Abd al-Fattāḥ: 174, [536]
al-lauh al-mahfūz: 74, 137, 356, 407-8, 410
 Lavelle, Louis: 422, 426, 432, 517
 Le Bon, Gustave: 151
 Le Goff, Jacques: 489-90, 520
Lebensphilosophie: 421-22, 425, 428
 Leibniz, Gottfried Wilhelm: 183-84, 238, [532]
 Lévi-Strauss, Claude: 384
Libanesische Kommunistische Partei: 253
 Libera, Alain de: 489-90
Liberalismus: 8, 24, 29, 49-50 (Fn. 99-100), 63-64, 67-68, 86, 87 (Fn. 196), 97, 108, 128, 153-54, 156, 168, 179, 194-244 (passim), 249, 260, 275, 280-81, 291-92, 324-25, 329, 341, 347-49, 354, 378, 383, 439, 444, 446, 493, 496-97, 501, 504-8, 511-12, 517, 521, [528, 533]
Logik: 93, 116, 146, 213, 218, 222-23, 233, 264, 266 (Fn. 46), 298, 390 (Fn. 109), 394, 419, 426 (Fn. 11), [542]
 Lotman, Jurij M.: 402-3, 514
 Lotze, Rudolf Hermann: 418-19
lutf: 43, 139, [524]
 Lutf, Sāmī Naṣr: 172, [534]

 Ma’bad al-Ġuhanī: 121
 Mabruk, ‘Alī Muḥammad ‘Alī: 183 (Fn. 81), [536]
 Macdonald, Duncan Black: 156, [536]
 Madelung, Wilferd: 158-59, [534, 536]
 Madjid, Nurcholish: 51
 Madkūr, Ibrāhīm: 171, [523-24, 526]
mağāz: 73 (Fn. 170), 92, 121, 135, 137, 148, 174, 191, 359-61, 378-83, 391-94, 400, 405, 515, [525]
 al-Mağribī, ‘Alī ‘Abd al-Fattāḥ: 186 (Fn. 95), [536]
mağzā: 70, 305, 389-90
Ma’had al-inmā’ al-‘arabī: 186
Mahdismus: 337 (Fn. 131), 473
Mahdiyya: 66, 276-78, 296 (Fn. 32)
 Maḥmūd, ‘Abd al-Ḥalīm: [524]
 Maḥmūd, Muṣṭafā: 45, 375-76
 Maḥmūd, Saif al-Islām: 67
 Maḥmūd, Zakī Nağīb: 78 (Fn. 180)

 Maḥmūd von Ġazna: 149
 al-Maḥmūdī, Muḥammad Bāqir: 172 (Fn. 38), [535]
al-Maktaba al-ḥidwīya: 151 (Fn. 34)
al-Maktaba aḡ-ḡāhirīya: 199
 Malcolm X: 293
 Mālik Ibn Anas: 296, 394 (Fn. 117); siehe auch *Mālikīya*
Mālikīya: 191, 296, 298, 357 (Fn. 5), 366, 371, 514
 al-Ma’mūn: 32, 127-30, 137, 142, 153, 168-69, 188, 201-6 (passim), 214-20 (passim), 238-39, 257, 260-62, 322, 355-56, 412, 439-504 (passim), 505, 517-20, [526, 529, 538, 540-41]
ma’nā: 70, 365, 368, 370, 388-91, 395-97, 407-8, [530]
 al-Manā’ī, ‘Ā’iša Yūsuf: 192, [536]
al-Manār: 15 (Fn. 1), 24, 68, 163, 199, 274 (Fn. 58), 296, 361, 371, [530, 536-37, 539]
Manichäismus: 144, 156, 158, 500, [538]
 Mānkḏīm Šaṣḏīw: 133-34, 171-72, 177 (Fn. 61), [536]
 al-Manṣūr (‘Abbāsidenkalif): 142, 153, 326 (Fn. 100)
 al-Manṣūr (Almohadenkalif): 487
 al-Manṣūr (Zaiditenimam): 133
 Manṣūr, Sa’īd Ḥusain: 175-76 (Fn. 53), [536]
al-manẓila baina l-manẓilatain: 75, (Fn. 173), 124, 139-40, 142, 330-31, 486-87; siehe auch *murtakib al-kabīra*
 Mao Tse-Tung: 293
maqāṣid: 294, 370-72; siehe auch *qāṣd*
 al-Maqbalī, Šālīḥ Ibn Maḥḏī: 133, 163-64, [536]
 al-Maqdisī, al-Muṭaḥhar Ibn Ṭāhir: 357 (Fn. 5)
 al-Marāğī, Muḥammad Muṣṭafā: 23 (Fn. 23)
 al-Marākibī, ‘Abd ar-Raḥmān Muḥammad: 185, [537]
 Mardam, Ḥalīl: 169 (Fn. 26), [537]
 Martin, Richard C.: 13, 48-58, 60, 64-65 (Fn. 149), 79-81, 83-84, 87-88, 158, 285 (Fn. 9), 392 (Fn. 114), 451 (Fn. 20), [537-38]
 Marx, Karl: 28, 77, 242, 247-48, 301, 307-8; siehe auch *Marxismus, Neomarxismus*

- Marxismus*: 47, 68, 74, 85-86, 108, 176, 182-83, 246-52, 252-74 (passim), 292, 301, 310-11, 316-17, 334 (Fn. 117), 339, 354, 378, 493, 507-9, 511; siehe auch *Neomarxismus*
- maşlaḥa*: 294, 347
- al-Maşriqī, Muḥammad ʿInāyatallāh Ḥān: 42, 360-61
- al-Masʿūdī: 499 (Fn. 158)
- maṭal*: 382
- Materialismus*: 8, 31, 47, 77, 108, 122, 144-45, 182-83, 189, 194, 316, 319, 350, 379, 439, 448, 477, 503, 505, 507-9, 521, [535, 537]; siehe auch *dahrīya*
- al-Māturīdī: 149; siehe auch *Māturīdīya*
- Māturīdīya*: 55, 92-93, 116-17, 149-51, 190 (Fn. 109), 198, 298, 300, [541]
- al-Maudūdī, Abū l-Aʿlā: 42, 46, 81, 310, 341, 344 (Fn. 143)
- Mawālī*: 126, 145, 212, 258, 321, 323, 486-87
- al-Māwardī: 142, 466-67, 482, 504, [537]
- al-Māzinī, Ibrāhīm ʿAbd al-Qādir: 23 (Fn. 23)
- Mazrūʿa, Maḥmūd Muḥammad: 186 (Fn. 95), [537]
- McDermott, Martin J.: 159, [534, 537]
- Menschenrechte*: 65-66, 72, 94, 303, 326-27, 329, 334, 338-39, 348-49, 371, 405-6 (Fn. 143), 435, 513, 517, [537]
- Menschenwürde*: 110-11, 437, [543]
- Mernissi, Fatima: 51-52, 80, 85
- Mez, Adam: 170 (Fn. 28)
- Michel, Bernard: 16-18, 22, [524]
- miḥna*: 5, 8, 87, 118-19, 127-31, 137, 140, 144, 146-47, 155-56, 170 (Fn. 28), 172 (Fn. 38), 180, 185, 187-88, 194, 204-6, 213-20, 223-24, 230, 238-39, 257-62, 321-22, 345 (Fn. 145), 351, 355-56, 412, 415-16, 439-504 (passim), 517-21, [529-30, 532-33, 538-39, 542]
- al-Milī, Muḥsin: 67-69, 83, 292 (Fn. 25), 308, [537]
- Miskawih: 186 (Fn. 96), [542]
- Modernismus*: 3, 14-16, 31-34, 36 (Fn. 63), 45-46, 51, 55, 57-58, 76-78, 81-82, 97, 110, 190, 198-99, 280-81, 292-93, 360-61, 371, 503-4, 520
- Monnot, Guy: 158, [537]
- Montesquieu, Charles de Secondat: 435, 517
- Moral*: siehe *Ethik*
- Mounier, Emmanuel: 62
- muʿāmalāt*: 294
- Muʿammar Ibn ʿAbbād: 130, 298, 300, [530]
- muʿāşara*: siehe *aşāla wa-muʿāşara*
- Muʿāwiya Ibn Abī Sufyān: 320, 452 (Fn. 23), 491
- al-Muʿayyad bi-llāh, Aḥmad Ibn al-Ḥusain: 133
- al-Mubārak, Muḥammad: 169 (Fn. 26), [537]
- al-Mufid, aš-Šaiḥ: 134, [537]
- Muḥammad: 17, 36 (Fn. 63), 43, 78, 92, 111, 119-20, 137, 139, 144, 150, 180, 193, 197, 209, 217, 228, 257, 259, 267, 271, 273, 275, 278, 280, 283, 288, 320, 333-34, 337, 354-56, 365, 370-72, 374 (Fn. 63), 375, 408 (Fn. 148), 417, 461, 465, 467-69, 475
- Muḥammad, Šabrī ʿUtmān: 184, [537]
- Muḥammad, Saʿd ʿAbd al-ʿAzīm: [531]
- Muḥammad, Yaḥyā: 484 (Fn. 120)
- Muḥammad Aḥmad (al-Mahdī): 276
- Muḥammad ʿAlī: 66 (Fn. 152)
- Muḥammad Ibn ʿAbdallāh: 126, 326 (Fn. 100)
- Muḥarram, Muḥammad Riḍā: 67, 78 (Fn. 180)
- al-Muḥāsibī, al-Ḥārīṭ Ibn Asad: 398 (Fn. 127)
- muḥkam wa-mutaşābih*: 135, 359, 382, 393 (Fn. 116), 401, [524, 535]
- Muḥsin, Nağāḥ: 184, [537]
- mulk*: 461, 465-67, 470, 476, 480, 494, 504, 519
- Munk, Salomon: 155
- al-Muqālīḥ, ʿAbd al-ʿAzīz: 182, [537]
- Muqātil Ibn Sulaimān: 382
- al-Muqtabas*: 163 (Fn. 3), 201
- al-Murdār, Abū Mūsā: 130-31, [542]
- Murğīʿa*: 92, 121-22, 124, 142-43, 156, 183, 190 (Fn. 109), 212, 259 (Fn. 30), 331, 382-83, 436, 461-62, 486-87, 491-92, 494, 496, 520, [541]
- al-Murtaḍā, aš-Šarīf: 134, 163, 172, 174, 273, 329, [526, 536-37]
- murtakib al-kabīra*: 121-24, 139-40, 142, 156, 320, 330, 359, 485-87, 498; siehe auch *al-manzila baina l-manzila-tain*

- Murūwa, Ḥusain: 47, 74, 182-83, 248 (Fn. 7), 252-69, 322, 351, 444-45, 507-9, 518, [537]
- Mūsā, Muḥammad Yūsuf: 41-42, 48, 81, 97, [537]
- Mūsā, Munīf: 175 (Fn. 52), [537]
- al-Muslim al-mu'āšir*: 67, 289 (Fn. 18), 310, 313
- Muslimbruderschaft*: 46, 76, 81, 210, 250-51, 282-83, 287, 296 (Fn. 32), 310, 326 (Fn. 100), 346, 377
- Muṣṭafā, Šākir: 187 (Fn. 102), 456 (Fn. 33)
- al-Mu'tašim: 128-29, 142, 214, 238-39, 257, 321-22, 439-504 (passim), 519
- al-Mutawakkil: 128-29, 131, 142, 152 (Fn. 34), 216, 322, 444-45, 453, 456, 475-76, 501-2, [526]
- muṭawwi'a*: 449, 457, 497
- al-Mu'tiq, 'Awwād Ibn 'Abdallāh: 190, [538]
- muwāda'a*: 379-80, 425
- muwāṭana*: 295, 486-87
- Muzani, Saiful: 49-50 (Fn. 99-100), 56 (Fn. 121), [538]
- Mystik*: 3, 35-36, 42, 62, 150, 197, 223, 256, 275-78, 280, 288, 296-98, 309, 312, 319, 354, 359, 361 (Fn. 15), 384-86, 388, 391, 397-99, 401, 472, 485, 515-16, [543]
- an-Nabhānī, Taqī ad-Dīn: 342-53 (passim)
- Nābīta*: 144
- Nader, Albert Nasri: 22-23, 27, 41, 61, 80, 85, 157, 167-68, 185 (Fn. 92), [527, 532, 534, 538-39]
- an-Nadwī, Salmān 'Ābid: 184 (Fn. 85), [538]
- Nağāš, Muḥammad: 172 (Fn. 38), [532]
- an-Nağğār, 'Abd al-Ḥalīm: [524]
- an-Nağğār, 'Abd al-Mağīd: 181-82, 314-15, 510-11, [538, 540]
- an-Nağğār, Muḥammad 'Alī: [524]
- an-Nağm, Wadī'a Ṭāhā: 169 (Fn. 26), 175-76 (Fn. 52-53), [538]
- an-Nağrānī, Taqī ad-Dīn: 132, 172, [529, 538]
- nahḍa*: 7, 35, 41, 59 (Fn. 130, 132), 61, 63-64, 72 (Fn. 168), 86, 105-6, 109, 170 (Fn. 28), 186, 195, 210 (Fn. 44), 224-25, 227, 231, 296, 311, 317 (Fn. 78), 344-45, 349, 405, 414 (Fn. 162), [532, 541]
- an-Naifār, Aḥmīda: 67, 308-15 (passim), 510-11, [532]
- an-Naifār, Muḥammad aṭ-Ṭāhir: 186 (Fn. 95), [538]
- Nallino, Carlo Alfonso: 125, 156, 170 (Fn. 28), 207 (Fn. 35), 325, 330-31, [538]
- Nāmī, Ḥalīl Yaḥyā: 171
- naql*: 71, 92-93, 134-35, 222, 288, 294, 441
- an-Nasafī, Nağm ad-Dīn: 117 (Fn. 3), 150
- an-Nāšī' al-Akbar: [538]
- an-nāsiḥ wa-l-mansūḥ*: 356-57, 401
- Našīr, Āmina: 192
- naṣṣ* (*Designation*): 143, 177, 331, 337 (Fn. 131), 512
- an-Naššār, 'Alī Sāmī: 172, [524, 539-40]
- Naššār, Maḥmūd Muḥammad Maḥmūd Ḥasan: 187, [544]
- Nasserismus*: 249, 251, 282, 292 (Fn. 25)
- Nasution, Harun: 49-51, 56-58, 60, 80, 83-85, 285 (Fn. 9), [538]
- Nationalismus*: 35, 68, 105, 108, 176-77, 194-98 (passim), 200, 208, 231, 247-52 (passim), 254, 281-83, 287-92 (passim), 308, 311, 315-42 (passim), 343, 346, 348, 352, 416, 508, 510-12, [543]
- Naturalismus*: 33, 245-46, 299-300
- Naturwissenschaft*: 14, 22, 28, 33-34, 60, 62-65, 77, 93-96, 105, 110-11, 117, 127, 140-41, 155, 177, 189, 195-97, 199, 204, 208, 217, 222, 224, 225, 228, 231-35, 241, 243, 245-46, 256, 263-64, 279, 287-88, 296-300, 307, 309, 311, 319, 322, 338, 345, 348, 350, 353, 361-62, 367, 375, 414, 415 (Fn. 164), 418-19, 437, 439, 446, 484, 505-6, 508-9, 511, [532, 541-42]; siehe auch *Atomismus*, *i'ğāz 'ilmī*, *Kosmologie*, *Naturalismus*, *sunnat Allāh*
- an-Naubahṭī, Abū Sahl: 133-34
- an-Naubahṭī, al-Ḥasan Ibn Mūsā: 124-25, 133-34, [538]
- Navrah, at-Tuhāmī: 174, [538]
- Nawas, John Abdallah: 130 (Fn. 19), 450-51, 474-75, 495, [538]
- an-Nawāwī, Hassūna: 23 (Fn. 23)
- nazm*: 395-97, 515
- an-Nazzām, Ibrāhīm Ibn Sayyār: 27, 130-31, 137, 139-40, 146, 157, 165,

- 174-75, 214, 232-33, 263 (Fn. 38),
268, 297-98, 300, 458-59, 500, [525,
528, 533, 539-40, 542-43]
- Neoas'arismus*: 48
- Neohanbalismus*: 198 (Fn. 4)
- Neomarxismus*: 90
- Neo-Mu'tazilismus*: 1-9 (passim), 13-115
(passim), 207-8, 235, 237, 255, 307,
318 (Fn. 80), 338, 342-43, 392, 414,
505-6, 511-13, 515, [529, 531, 533,
535, 537, 539, 542]
- Neopositivismus*: 90
- Neuhegelianismus*: 90
- Neukantianismus*: 90, 418-20
- Neuplatonismus*: 90, 146, 178, 256
- Nietzsche, Friedrich: 62, 421-22
- an-Nisābūrī, Abū Rašīd: 131-32, 165 (Fn.
11), 171-72, [538]
- Nöldeke, Theodor: 271-72, 363, 366,
514
- Nu'aim Ibn Ḥammād: 449
- Nu'aima, Nadīm: [544]
- Nu'mānī, Muḥammad Šiblī: 32-34, 59
(Fn. 129)
- Nuṣairīya*: [527]
- Nuwaihid, Walīd: 229 (Fn. 89)
- Nyberg, Henrik Samuel: 25-26, 34, 125
(Fn. 11, 14), 126, 142, 156-57, 158
(Fn. 53), 162-64, 207, 211, 326 (Fn.
100), 456 (Fn. 33), [532, 538-39]
- Offenbarungsanlässe*: siehe *asbāb an-nuzūl*
- Ontologie*: 418-24 (passim), 428, 434
- Orientalistik*: siehe *Islamwissenschaft*
- Paçacı, Mehmet: 96
- Palmer, Richard E.: 384
- Pan-Islamismus*: 68, 194, 196, 246, 278-80,
292-93, 296, 416
- Paret, Rudi: 233 (Fn. 100), [539]
- Parwēz, Ġulām Aḥmad: 42, 360-61
- Patton, Walter Melville: 129 (Fn. 18), 130
(Fn. 19), 170 (Fn. 28), [539]
- Personalismus*: 61-62, 108
- Peters, J. R. T. M.: 158, [539]
- Petrus Abélard: 20
- Phänomenologie*: 108, 266, 287, 292, 301
(Fn. 38), 419-24, 427 (Fn. 12)
- Philosophie (arab.-islam.)*: 3, 5, 16, 27-28,
32, 35, 38-42, 47-48, 50, 52, 59,
62-63, 65, 73, 77, 83, 92-93, 97-99,
107-11, 116-18, 127, 145-46, 150,
155 (Fn. 40), 156-57, 159-60, 165-67,
170 (Fn. 28), 173, 175-80, 183-85,
188-89, 198, 200 (Fn. 10), 204, 211-
13, 216-17, 221-25, 229, 231-32, 233
(Fn. 100), 235 (Fn. 106), 237 (Fn.
111), 244-46, 253, 255-57, 264-70,
279-80, 288, 296-300, 302 (Fn. 42),
318, 322, 324-25, 334, 338, 350, 353,
357 (Fn. 5), 360 (Fn. 9), 385-86, 388,
393 (Fn. 116), 395, 405-6 (Fn. 143),
410 (Fn. 152), 413, 426-38 (passim),
439, 447, 453, 455, 462, 467, 484-85,
490, 493-94, 506, 508-11, 516-17,
519, 521, [523-44 (passim)]
- Philosophie (griech.)*: 31, 78, 94, 98, 111,
118, 127, 141, 145-46, 148, 152-53,
155, 158, 165-67, 170 (Fn. 29), 192,
211-13, 215, 225, 232, 234, 263 (Fn.
38), 264-65, 266 (Fn. 46), 324-25,
345, 347, 350, 384, 435, 441, 447,
456, 484, 487 (Fn. 125), 505, 513,
[527, 531, 533]
- Philosophie (mod.-akad.)*: 1, 3, 28, 30, 42, 44-
45, 48, 59, 61-62, 67, 73-74, 77, 85,
94, 96, 98-99, 107-8, 152 (Fn. 36), 154,
173-74, 179, 183-84, 186, 188, 207-8,
217, 229, 231, 234, 238, 242-43, 245
(Fn. 2), 247-48, 253-54, 256, 266-67,
285-86, 292, 307, 318, 340, 343, 378,
384-85, 416, 418-38 (passim), 442
(Fn. 5), 483-84, 508-10, 516-17, 521;
siehe auch *Existentialismus*, *Idealismus*,
Lebensphilosophie, *Personalismus*, *Phäno-
menologie*, *Philosophie de l'esprit*, *Struk-
turalismus*, *südwestdeutsche Schule*, *Werte-
philosophie*
- Philosophie de l'esprit*: 422
- Pines, Salomon: 158, 170 (Fn. 28)
- Platon: 159; siehe auch *Neuplatonismus*
- Pluralismus*: 195, 261, 342, 406, 416-17,
423-24, 516
- Pococke, Edward: 154
- Polin, Raymond: 423-24, 426, 517
- politische Theorie*: 15, 36-37 (Fn. 63), 77-78,
94, 98-102, 110, 120-25, 133, 140,
142-43, 176-77, 179, 183-85, 189,
192, 195-96, 209, 211, 221, 223-24,
241-42, 249-52, 259, 262, 275-86,
293-95, 304-5, 309-15 (passim), 316-
20, 326-38, 341-53, 383, 416, 438,
449, 454-83 (passim), 485-87, 491-
504 (passim), 507-13, 519-20, [523-
44 (passim)]; siehe auch *ahl al-hall*

- wa-l-‘aqd, al-amr bi-l-ma‘rūf wa-n-nahy ‘an al-munkar, ‘asabiyya, bai‘a, Ba‘īsmus, Demokratie, al-fāḍil wa-l-mafḍūl, Faschismus, Gewaltenteilung, ḥākīmīyat Allāh, imāma, mulk, muwāṭana, naṣṣ, Nasserismus, Nationalismus, Pluralismus, Säkularismus, Sozialismus, šūrā, waṣīya*
politischer Islam: 8, 15, 42, 46-47, 50 (Fn. 100), 52-57, 59 (Fn. 130), 67-69, 70, 72, 75 (Fn. 173), 77, 81, 85, 88-89, 99-103, 107-9, 113 (Fn. 12), 120, 176-77, 181-83, 189-90, 194, 198, 238, 241-42, 247, 249-52, 275-353 (passim), 354, 361-62, 376-77, 406-7 (Fn. 145), 416, 476-83, 497, 499-504, 506-7, 509-14, 519-21, [525, 528-29, 532, 535, 537, 541]; siehe auch *Front Islamique du Salut, Fundamentalismus, Harakat al-ittigāh al-islāmī (und at-taḡaddumī), Hizb an-nahḍa, Hizb at-tahrīr al-islāmī, Muslimbruderschaft, Pan-Islamismus, Salafiyya, Sanūsīya, al-Yasār al-islāmī*
Polytheismus: siehe *širk*
Prädestination: 121, 138, 152 (Fn. 34), 197, 222, 230, 235-36, 259, 294, 332, 358-59, 427 (Fn. 12), 432, 507; siehe auch *Ġabrīya, al-qaḍā’ wa-l-qadar*
 Pretzl, Otto: 156, 158 (Fn. 51), 326, [539]
Prophetengenossen: siehe *ṣaḥāba*
Protestantismus: 154, 178, 202 (Fn. 19)
- al-qaḍā’ wa-l-qadar*: 44, 63, 120, 138, 215, 236, 237 (Fn. 110), 259, 294, 328, 427 (Fn. 12), 468-69, [529]
Qadarīya: 92, 120-21, 123, 138, 187, 190, 258-59, 264, 294, 329, 383, 427, 450, 494, 496, [534]
 al-Qaddāfi, Mu‘ammar: 78 (Fn. 180), 81
 al-Qāḍī, Aḥmad ‘Arafāt: 64-67, 81, 98 (Fn. 5), 113, 185, [539]
 al-Qādir: 149
qalaq: 97 (Fn. 4), 433
 al-Qaraḍāwī, Yūsuf: 56
Qarāmiṭa: 183, [527]
 Qāšā, Suhail: 85 (Fn. 193), 192-93, 442-44, 518, [539]
qaṣd: 368, 370-71, 379, 381-82, 388-89, 391, 393, 395, 398, 405, 515-16
 Qāsim, Maḥmūd: 48, 237 (Fn. 111), 318, [524]
 Qāsim, Sizā: 387 (Fn. 98), 402 (Fn. 133)
- al-Qāsim Ibn Ibrāhīm ar-Rassī: 133, 172, 329, [524, 526, 536, 539]
 al-Qāsim Ibn Muḥammad Ibn ‘Alī: 167-68, [539]
 al-Qāsimī, Ġamāl ad-Dīn: 24-25, 32, 61, 80, 85, 162-64, 192, 198-99, 202-6, 221, 280, 506, [539]
 Qaṣṣāb, Walīd: 174, [539]
 Qatāda Ibn Dī‘āma: 123 (Fn. 9)
qiyās al-ḡā’ib ‘alā š-šāhid: 136, 222, 263-64, 304, 394
qudra: siehe *Qadarīya*
Quraīf: 120, 142, 321, 337
 Quṭb, Muḥammad: 310
 Quṭb, Sayyid: 46, 81, 250, 251 (Fn. 12), 283, 293, 296 (Fn. 32), 310, 312, 341, 344 (Fn. 143), 361, 377
- Rabin, Yitzhak: 349
Rāfiḍīya: 496
 Rahbar Muḥammad Dā‘ūd: 42
 Rahman, Fazlur: 51-52, 59, [539]
Rassismus: 253-54, 319, 322-23, 330, 337, 512
 Rasyidi, H. M.: 50 (Fn. 100)
 ar-Rāwī, ‘Abd as-Sattār: 78 (Fn. 180), 173, 175, 344 (Fn. 143), [539]
ra’y: 92, 232, 294, 315 (Fn. 71), 388, 462, 491-92, [530]; siehe auch *tafsīr bi-r-ra’y*
 ar-Rāzī, Faḥr ad-Dīn: 132-33, 174, 187, 360, 366, 371, 426 (Fn. 11), [531, 539-40]
rechtgeleitete Kalifen: 35, 36 (Fn. 63), 142-43, 209, 228, 257, 333 (Fn. 115), 461, 465-71 (passim)
Rechtswissenschaft (islam.): siehe *‘ilm uṣūl al-fiqh*
Renaissance (arab.-islam.): siehe *nahḍa*
 Renan, Ernest: 151, 154, 279 (Fn. 5)
 Rickert, Heinrich: 418-19
 Ricœur, Paul: 384, 389
 Riḍā, Raṣīd: 14-15, 18, 23-24, 33, 68, 150-51, 163, 198-99, 210, 274 (Fn. 58), 280, 296, 361, [535]
 Rifā‘ī, Aḥmad Farīd: 32, 168-69, [540]
 Ritter, Hellmut: 26, 156-58, [527, 538]
 Robinson, Neal: 48, [540]
Romantik: 365, 371
 Rosenthal, Franz: 325, 428-29
 Rousseau, Jean-Jacques: 435, 517
 ar-Rubai‘ī, Fāliḥ: 184-85, [540]

- ar-Rummānī, 'Alī Ibn ʿĪsā: 132, 360, 373, 382, [540]
 Rushdie, Salman: 274 (Fn. 58)
 Russel, Bertrand: 266 (Fn. 46)
ru'yat Allāh: 22, 135-36, 148, 174-75, 180, 294, 358, [523, 534]
 Ruyer, Raymond: 422, 426, 429, 431, 434, 517
- Sa'adyā al-Fayyūmī (Gaon): 134
 Ša'b, Ḥasan: 45, 432-33 (Fn. 25)
sababīya: 22, 28, 141, 148-49, 184, 263, 318 (Fn. 81), 418, [528]
 Sa'd, Fārūq: 175 (Fn. 52), [540]
 Sa'd, Samīr: 248 (Fn. 7)
 as-Sādāt, Anwar: 329
 aṣ-Šadr, Muḥammad Bāqir: 78 (Fn. 180), 251 (Fn. 12)
šafā'a: 139, 180, 359
 as-Saffāḥ: 326 (Fn. 100)
 aš-Šāfi'i: 402; siehe auch *Šāfi'iya*
Šāfi'iya: 187, 401-2
 Šafwān al-Anṣārī: 126
 aṣ-Šağīr, 'Abd al-Mağīd: 113 (Fn. 12), 186 (Fn. 95), 285 (Fn. 11), [540]
šahāba: 143-44, 180, 197, 215, 221-22, 278, 371, 468-69
 Šahāta, 'Abdallāh Maḥmūd: 59-60
 aš-Šaḥḥām, Abū Ya'qūb: 130
 Sahl Ibn Salāma: 449
 aš-Šahrastānī: 122, 123 (Fn. 9), 147-48, 153-54, [540]
 Saif ad-Daula: 132
 as-Sakkākī, Abū Ya'qūb Yūsuf Ibn Abī Bakr: 360
Säkularismus: 31, 35-36, 45, 52, 54, 69, 75 (Fn. 173), 78, 95-96, 98, 106, 108, 164, 166, 198, 208-10, 227, 232, 235, 251 (Fn. 12), 252, 280-82, 284-86, 297, 306, 310-11, 316-17, 331, 337-39, 342, 345, 377-78, 406-7 (Fn. 145), 438, 446, 448, 464-65, 477, 480, 483, 485, 503, 512, 520, [537]
Salafiya: 71, 151, 180, 190 (Fn. 109), 197-98, 203, 254, 257, 280, 296, 306, 317, 344-45, 374-75, 405, 456, 472, 503, [527, 543]
 Salām, Muḥammad Zaglūl: [540]
 Šalībā, Ğamīl: 167, [540]
 Šāliḥ Ibn Aḥmad Ibn Ḥanbal: 128 (Fn. 17), 172 (Fn. 38), [540]
 Sālīm, 'Abd ar-Raḥmān: 185, 285 (Fn. 10), [540]
 Sālīm, Muḥammad 'Azīz Naẓmī: 175, [540]
 Sallūm, Dā'ūd: 169 (Fn. 26), 184 (Fn. 85), [540]
 Šaltūt, Maḥmūd: 44, 81, 97, 192 (Fn. 112)
 aš-Šanaṭī, Muḥammad Šāliḥ: 191, [531]
 as-Sandūbī, Ḥasan: 169 (Fn. 26), [540]
 as-Sanūsī, Abū 'Abdallāh Muḥammad: 150
 as-Sanūsī, Muḥammad Ibn 'Alī: 276
Sanūsīya: 66, 276-77, 296 (Fn. 32)
 Santillana, David: 207 (Fn. 35)
 aš-Šāpī, 'Alī: 181, 184, [540]
 Sapir, Edward: 403
 aš-Šaqfa, Muḥammad Fahd: [526]
 as-Saqqā, Aḥmad Ḥiğāzī: 187, [540]
 as-Saqqā, Muṣṭafā: [524]
 Šaqr, Aḥmad: [542]
Šarī'a: 77-78, 95, 190, 192, 200 (Fn. 10), 237, 262, 294, 317 (Fn. 79), 333, 347, 369 (Fn. 46), 371-72, 377, 463, 497, 503 (Fn. 168), [524, 542]; siehe auch *'ilm uṣūl al-fiqh*
 Šarī'atī, 'Alī: 67 (Fn. 156), 251 (Fn. 12), 296 (Fn. 32)
 Sartre, Jean-Paul: 238, 242, 423, 431
 aš-Šāṭibī, Abū Ishāq Ibrāhīm: 357 (Fn. 5), 366, 371-72, 514
 Saussure, Ferdinand de: 384, 397, 411-12, 514-15
 aš-Šawwāṣī, Sulaimān: 184, [540]
 as-Sayyid, Aḥmad Luṭfī: 23 (Fn. 23), 208
 Sayyid, Fu'ād: 171-72, [540]
 as-Sayyid, Muḥammad Šāliḥ Muḥammad: 184, [540-41]
 as-Sayyid, Riḍwān: 172, 325 (Fn. 99), [532, 538, 544]
 Schaade, Arthur: 207 (Fn. 35)
 Scheler, Max: 419-20, 423, 431
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: 54 (Fn. 114)
Schiiten: 36 (Fn. 63), 48 (Fn. 97), 124-25, 132-34, 143, 149, 159, 176-77, 183, 192, 200 (Fn. 10), 212, 222, 251 (Fn. 12), 252-53, 278, 297-98, 318 (Fn. 82), 321, 331-37, 359, 388, 438, 449, 462, 473, 486, 492, 494, 512, [532, 536, 538, 544]; siehe auch *Imāmīya, iranische Revolution, Zaidīya*

- Schleiermacher, Friedrich: 154, 365 (Fn. 27), 384, 388, 514
 Schmidtke, Sabine: 48, 159, [541, 544]
 Schmölder, August: 155
 Schoen, Ulrich: 41-46, 55, 61, 69, 80-81, 87, 167 (Fn. 19), 252 (Fn. 13), [541]
 Schreiner, Martin: 156
 Schwarz, Michael: 158, [541]
Seldschuken: 132
Semiotik: 70, 108, 302, 390-99, 401-2, 408, 514-15
 Shakir, M. H.: 48
 Shannon, Claude Elwood: 403 (Fn. 134)
 Shepard, William: 170 (Fn. 30), 221, 224-27, [541]
 as-Sibā'ī, Muṣṭafā: 250-51
 Siddiqi, Abdul Hamid: 59
 Şiddiqī, Muḥammad Taufiq: 23 (Fn. 23)
şifāt: 28, 94, 119, 121, 135-37, 144, 148, 152 (Fn. 34), 273, 296-97, 357, 380-81, 409-10, 412, 414, 415 (Fn. 164), 496, 514-15, [530, 543-44]; siehe auch *aḥwāl*, *Şifāṭiyya*, *ta'fīl*
Şifāṭiyya: 144
Şifḥīn: 120
şirk: 136, 267, 432, 498, [539]
 Sklare, David: 159
Sorbonne: 27, 97 (Fn. 4), 167, 173-74, 287, 453, [530]
Sozialismus: 78, 108, 176, 181, 249-51, 254-55, 267, 283, 316, 345, 438, 484
 Spitta, Wilhelm: 151-52 (Fn. 34)
 Spuler, Bertold: 167 (Fn. 19)
 Stalin, Josef: 247 (Fn. 4)
State Institute for Islamic Studies (Jakarta): 49
 Steiner, Heinrich: 151 (Fn. 34), 152-55, [541]
 Stroumsa, Sarah: 125 (Fn. 12), [541]
Strukturalismus: 74, 85, 108, 302, 304, 484
 as-Subḥānī, Ġa'far: 186 (Fn. 95), [541]
 Şubḥī, Aḥmad Maḥmūd: 173 (Fn. 39), [541]
südwestdeutsche Schule: 418
Sufismus: siehe *Mystik*
 as-Sufyānī: 452, 457, 494, 497
 Suharto, Hadj Mohamed: 50 (Fn. 100)
 Sulaimān, 'Abbās: 100 (Fn. 6)
 Şultān, Munīr: 174 (Fn. 42), [541]
 Şumayyil, Şiblī: 196, 245
Summa: siehe *Hadith*
sunnat Allāh: 141, 149
Sunniten: 17, 26, 29, 36 (Fn. 63), 38 (Fn. 66), 46, 57, 78, 83, 92, 100 (Fn. 6), 116-19, 124, 128, 134, 142-52 (passim), 164, 166, 174-75, 180, 187-88, 190-91, 196-97, 210, 229, 236, 276-77, 280, 297, 318 (Fn. 82), 320, 332, 334-37, 360, 366, 401-2, 426, 438, 445, 451, 456, 465-66, 475-76, 486, 494, 497, 501, 504, 512, [530, 534, 537-38, 540, 544]; siehe auch *ahl as-sunna wa-l-ğamā'a*
şūrā: 110, 282, 295, 306, 319 (Fn. 84), 326 (Fn. 100), 332-34, 335 (Fn. 123), 342, 346-47, 465, 474, 512
şu'ūbiyya: 323
 as-Suyūfī, Ġalāl ad-Dīn: 360, 366, 401-2, 515, [541]
 at-Tabarī: 366
 at-Ṭabarsī, Raḡī ad-Dīn: 134
 at-Ṭabbāl, Aḥmad: 184 (Fn. 85), [541]
 Ṭabbāra, 'Afīf 'Abd al-Fattāḥ: 44
tafsīr: 8, 14, 29 (Fn. 36), 42-43, 52-53, 60, 65, 67, 70-76 (passim), 93, 96-97, 119, 134, 143, 151 (Fn. 34), 164, 173-74, 180, 184-85, 189, 191, 194, 197, 222, 232, 276, 288, 302 (Fn. 42), 305, 353-417 (passim), 493, 513-16, 521, [525-26, 530-31, 534-35]; siehe auch *asbāb an-nuzūl*, *muḥkam wa-mutaşābih*, *an-nāsiḥ wa-l-mansūḥ*
tafsīr adabī: 8, 70, 174, 194, 274, 353-54, 361 (Fn. 15), 362-78, 379-417 (passim), 513-16, 521, [534-35, 541]
tafsīr bayānī: 374, [524]
tafsīr bi-l-ma'tūr: 222, 387-88
tafsīr bi-r-ra'y: 222, 387-88, [530]
tafsīr 'ilmī: 274 (Fn. 58), 361-62, 366, 375
tafsīr mauḍū'ī: 358, 369, 374, 514
tafsīr musalsal: 357-58
tafsīr naḥsī: 364-68, 514
 at-Taftazānī, Abū l-Wafā': 175, [523, 542]
 at-Taftazānī, Sa'd ad-Dīn: 150, 117 (Fn. 3)
tagṣīm: siehe *Anthropomorphismus*
 at-Tahānawī, Muḥammad Ibn 'Alī: 464
tahrīf: 77, 274 (Fn. 58)
at-taḥsīn wa-t-taḡbīḥ al-'aqlīyain: 39, 72-73, 135, 138-39, 148, 167, 177, 188, 232, 297, 301, 393 (Fn. 116), 414, 424-25, 430, 516-17

- at-Ṭahṭāwī, Rifā'a Rāfi': 196, 405
taḥyīl: 371-73
taḥlīf: 37-38, 138, 172, 189, 217, 236, 391-92, 432-33, 517, [524, 542]
 at-Ṭālibī, Muḥammad: 45, 81
 Tallīma, 'Abd al-Mun'im: 378
 Ṭanṭāwī Ġauharī: 23 (Fn. 23), 362
tanẓīh: 39, 90, 121-22, 135-37, 143, 215, 217, 223, 239, 262, 276, 294, 296-97, 358, 380, 431, 450, 487 (Fn. 125)
Tao: 422
taqlīd: 17-18, 190-91, 202, 216, 234, 276, 279, 294, 396
 Ṭarābīšī, Ġurġ: 110, 247, 307 (Fn. 54), 339-41, 509, [542]
tašbīḥ (ling.): 382, 392
tašbīḥ (theol.): siehe *Anthropomorphismus*
ta'fīl: 119, 136, [528]
tauḥīd: 16, 22, 25, 49 (Fn. 99), 72-73, 93, 118, 125, 134-37, 144-45, 171, 176-78, 202 (Fn. 21), 214-15, 221, 236, 262, 268, 276, 284, 296, 299, 301, 304, 313, 316 (Fn. 77), 318, 320, 329, 331, 345, 349-50, 357, 412-14, 416, 456, 457 (Fn. 37), 496, 498-99, 507, 511, 513, 520, [523, 526, 539]
 at-Tauḥīdī, Abū Ḥayyān: 35, 132, 164-65, 169, 207, [533, 535, 542]
tauqīf: 379-80, 392, 515
taẓallūd: 141, 175 (Fn. 48), 233, 263, 305-6, [524, 532-33]
ta'wīl: 70-76 (passim), 92, 96, 113, 121, 135, 137, 148, 164, 174, 185, 191, 202 (Fn. 21), 289 (Fn. 18), 294, 302-3, 305, 354 (Fn. 2), 359-60, 384-88, 397 (Fn. 124), 398-401, 405-6 (Fn. 143), 427 (Fn. 12), 514-15, [525, 535, 537-38]; siehe auch *bāṭin*, *ḥāl* (*Koranexegese*), *Hermeneutik*, *mağāz*, *zāhir*
 at-Ṭawīl, Taufīq: [523-24]
 at-Ṭawīlī, Aḥmad: 175 (Fn. 52), [542]
Theodizee: 137-39, 148, 175, 328, [529]
 Thomas von Aquin: 238, 256
 at-Ṭībī, 'Ukāša 'Abd al-Mannān: 184 (Fn. 85), [542]
Tiersmondismus: 243, 250, 283, 289, 293, 312, 510
 at-Tilimsānī, 'Umar: 76
 Titus, Murray T.: 82-83 (Fn. 186), [542]
 Ṭīzīmī, Ṭayyib: 183 (Fn. 79), 247, 248 (Fn. 7), 268 (Fn. 48)
 Torres, Camilo: 292
Transzendenz Gottes: siehe *tanẓīh*
Treueschwur: siehe *bai'a*
Trinität (christl.): 137, 144, 355-56, [543]
 Ṭumāma Ibn Ašras: 129-31, 214, 297-98, 300, 443, 458-59, 500
 Ṭuqān, Qadrī Ḥāfiẓ: 64, 228, 231-35, 241, 506, [542]
 at-Turābī, Ḥasan: 78 (Fn. 180), 81, 310
turāt: 1-3, 6-8, 37, 41, 47, 50 (Fn. 100), 55, 68, 70-75 (passim), 91, 99, 102, 104-11, 113, 168, 170, 176, 199, 205, 209, 227, 230, 231 (Fn. 95), 253-56, 286-308, 311-15, 317, 325 (Fn. 99), 332, 339, 376, 387, 390-91, 405, 415 (Fn. 165), 428, 454 (Fn. 27-28), 484, 509-10, 521, [526, 532, 540, 542]
 Turkī, Ibrāhīm Muḥammad: 185, [542]
türkische Kräfte: 132, 149, 321, 475-76, 501, 512
 at-Ṭūsī, Abū Ġa'far: 134
 'Ubaidallāh Sindhī: 32
 'ulamā': 23-25, 31-32, 56, 59, 92-94, 97, 100-2, 107, 117, 128-29, 180, 196, 198-206, 212, 250, 252, 260, 272, 275-77, 306, 309, 313, 322, 335-36, 345, 349, 366, 370, 372, 377, 449-504 (passim), 518-20, [544]
 'Ullaiš, Muḥammad: 117
 'Umar, Fārūq: 187 (Fn. 102), 456 (Fn. 33)
 'Umar Ibn 'Abd al-'Azīz: 142
 'Umar Ibn al-Ḥaṭṭāb: 128, 209 (Fn. 42)
Umayyaden: 120-21, 123, 142, 241, 258-59, 320, 322 (Fn. 92), 326 (Fn. 100), 329-30, 337 (Fn. 131), 383, 441, 452 (Fn. 23), 461, 465, 469, 475-76, 486, 492-500 (passim), [526]
umm al-kitāb: 356
ummīya: 271, 355, 372
Unfehlbarkeit: siehe 'isma
Universität Aden: 267
Universität Alexandria: 173-74, [539]
Universität Amman: 453
Universität Ankara: 96
Universität Asyut: 185
Universität Bonn: 30-31 (Fn. 43)
Universität Cambridge: [527]
Universität Damaskus: 184, 434, 453, 483-84, [544]
Universität Istanbul: 95-96
Universität Kairo: 24, 26-27, 37-38, 59, 65,

- 95, 165, 175, 183-85, 266 (Fn. 46),
287, 363, 369 (Fn. 47), 378, [525,
536, 539, 542, 544]
Universität Kuwait: 453, [523]
Universität Leiden: 377
Universität Montreal (McGill): 49, 403 (Fn.
135)
Universität Osaka: 399
Universität Pennsylvania: 384
Universität Qatar: 192
Universität Rabat: 99 (Fn. 6), 186, 483-84
Universität Riyad: [529, 531]
Universität Sanaa: 182
Universität Sofia: 267
Universität St. Joseph (Beirut): 175, 188, 426,
[528-29]
Universität Suhāg: 184
Universität Tübingen: 454 (Fn. 28)
Universität Umm al-Qurā (Mekka): 191
Universiteit voor Humanistiek (Utrecht): 377
Universität Yarmūk: 453
Universität Zaqāzīq: [528]
UNRWA: 343
al-Urwa al-wuṭqā: 68, 296
‘Uṣfūr, Ġābir: 69-76, 82, 87, 89, 113,
367, 376 (Fn. 72), 378, 392 (Fn. 114),
402 (Fn. 131), 414, [542]
al-uṣūl al-ḥamsa: 7, 49, 133-40, 149, 171-
72, 177 (Fn. 61), 190, 214-16, 223-
24, 297, 306, 406, 438-39, 442-43,
471, 485, [523, 530, 531, 538]
‘Uṣmān, ‘Abd al-Karīm: 37-38, 98 (Fn.
5), 171-72, [524, 536, 542]
‘Uṣmān, Muḥammad Faṭḥī: 67, 78 (Fn.
180), 310
‘Uṣmān Ibn ‘Affān: 120, 209 (Fn. 42),
271, 285 (Fn. 9), 441
‘Uwaiḍa, Kāmil Muḥammad Muḥam-
mad: 186 (Fn. 96), [542]
van Ess, Josef: 46-47, 84, 126 (Fn. 16),
130 (Fn. 19), 134 (Fn. 23), 159, 167
(Fn. 16-17, 19), 169 (Fn. 25), 175 (Fn.
49-50), 233 (Fn. 101), 450, 452, 454
(Fn. 28), [538, 542-43]
Verheißung und Drohung: siehe *al-wa’d wa-l-
wa’d*
via negationis: 135-36, 414-15
Voltaire, François Marie: 435, 517
al-wa’d wa-l-wa’d: 139, 359, 497-98
Waḡdī, Muḥammad Farīd: 23 (Fn. 23),
33
waḡdat al-wuḡūd: 256
Wahhābiya: 15, 29, 34-35, 66, 150-51,
168, 180, 198, 202 (Fn. 19), 275-80,
416
al-Wā’ilī, Karīm: 184-85, [543]
Walī Allāh, Schah: 31-32, 34, 66
Wāṣil Ibn ‘Aṭā’: 118, 123-27, 139-40,
155, 157, 175, 184, 185 (Fn. 87), 211,
268, 320-21, 330-31, 345, 491-93,
[540-41, 543]
waṣṣiya: 331
al-Waṣmī, Ṣāliḥ Ibn Sulaimān: 175 (Fn.
52), [543]
al-Wāṭiq: 128, 142, 214, 220, 238-39,
257, 322, 439-504 (passim), 519
Watt, William Montgomery: 151-52,
157, 450, [543]
Weaver, Warren: 403 (Fn. 134)
Weber, Max: 248
Weisgerber, Leo: 403
Wellhausen, Julius: 170 (Fn. 28)
Werte: siehe *Ēthik*
Wertephilosophie: 5, 8, 188-89, 194, 418-38
(passim), 516-17, 521, [529]
Whorf, Benjamin: 403
Wild, Stefan: 392 (Fn. 114), [543]
Wilkinson, John: 365 (Fn. 28)
Windelband, Wilhelm: 418-19
Winkel, Eric: 308 (Fn. 55)
Wolf, Janet: 384
Wolffson, Harry Austryn: 157, 158 (Fn.
52), [543-44]
Woodward, Mark R.: 13, 48-58, 60, 64-
65 (Fn. 149), 79-81, 83-84, 87-88,
285 (Fn. 9), 392 (Fn. 114), [537]
Wordsworth, William: 365
Wundercharakter des Koran: siehe *īḡāz al-
qur’ān*
Wunderglauben: 22, 141, 180, 197, 215,
294, 298, 394 (Fn. 118)
al-Yāfi’ī, Abū Muḥammad ‘Abdallāh Ibn
As‘ad: 187, [544]
Yahyā Ibn al-Ḥusain „al-Hādīl-ḥaqq“:
133, 172, 182, 329, [526, 544]
al-Yasār al-islāmī: 47, 53, 67-69, 83, 85,
88-89, 180-82, 286-315, 317, 510-11,
514, [532, 537]
Yūnis, Ibtihāl: 376
Yūsuf, Hānim Ibrāhīm: 184, [544]

- Za‘arāt, Muḥammad: 184, [544]
 Zağlūl, Sa‘d: 23 (Fn. 23), 66
 zāhūr: 144, 264, 359-61, 370, 379, 382-83, 397-99; siehe auch *ẓāhirīya*
ẓāhirīya: 414-15, [541]
 Zaid, ‘Alī Muḥammad: 182, [544]
 Zaidān, Ğurğī: 33-34, 168
ẓaidīya: 113 (Fn. 11), 133, 143, 167-68, 171, 182, 326 (Fn. 100), 329, 331-32, 496, [527, 536-37]
 az-Zain, Aḥmad: [542]
 az-Zain, Muḥammad Ḥalīl: 168, [544]
 Zaina, Husnī: 178-79, 266-67 (Fn. 46), [544]
Ẓaitūna-Universität: 181-82, 308-15 (passim), 510-11
 Zakariyā, Fu‘ād: 73-74
 Zakī, Aḥmad Kamāl: 169 (Fn. 26), [544]
 Zallūm, ‘Abd al-Qadīm: 343
 az-Zamaḥṣarī, Maḥmūd Ibn ‘Umar: 134, 164, 169, 174, 185 (Fn. 87), 186 (Fn. 96), 191, 366-67, 372, 401, 513, [531, 533, 542, 544]
 Zaman, Muhammad Qasim: 130 (Fn. 19), 451, 454 (Fn. 28), [544]
zandaqa: 144, 470, [526]
 Zaqqūq, Maḥmūd Ḥamdī: 192
 az-Zarkašī: 401-2, 515, [544]
 Zarzūr, ‘Adnān Muḥammad: 172, [524]
 Zāyid, Maḥmūd: 318 (Fn. 82), 333 (Fn. 116)
 Zāyid, Sa‘īd: [524]
Ẓionismus: 282, 297
 Ziyāda, Ma‘n: 172, 325 (Fn. 99), [538, 540]
 Zola, Émile: 489
Ẓoroastrismus: 127, 144-45
Ẓwischenstellung des Sünders: siehe *al-manzila baina l-manzilatain*

ISLAMIC PHILOSOPHY, THEOLOGY AND SCIENCE

TEXTS AND STUDIES

ISSN 0169-8729

8. Fakhry, M. *Ethical Theories in Islam*. Second expanded edition. 1994.
ISBN 90 04 09300 1
9. Kemal, S. *The Poetics of Alfarabi and Avicenna*. 1991. ISBN 90 04 09371 0
10. Alon, I. *Socrates in Medieval Arabic Literature*. 1991. ISBN 90 04 09349 4
11. Bos, G. *Qusṭā ibn Lūqā's Medical Regime for the Pilgrims to Mecca*. The Risāla fi tadbīr safar al-ḥajj. 1992. ISBN 90 04 09541 1
12. Kohlberg, E. *A Medieval Muslim Scholar at Work*. Ibn Tāwūs and his Library. 1992. ISBN 90 04 09549 7
13. Daiber, H. *Naturwissenschaft bei den Arabern im 10. Jahrhundert n. Chr.* Briefe des Abū l-Faḥl Ibn al-ʿAmīd (gest. 360/970) an ʿAḥdaddaula. Herausgegeben mit Einleitung, kommentierter Übersetzung und Glossar. 1993.
ISBN 90 04 09755 4
14. Dhanani, A. *The Physical Theory of Kalām*. Atoms, Space, and Void in Basrian Muʿtazilī Cosmology. 1994. ISBN 90 04 09831 3
15. Abū Maʿṣar. *The Abbreviation of the Introduction to Astrology*. Together with the Medieval Latin Translation of Adelard of Bath. Edited and Translated by Ch. Burnett, K. Yamamoto and M. Yano. 1994. ISBN 90 04 09997 2
16. Sābūr Ibn Sahl. *Dispensatorium Parvum (al-Aqrābādḥin al-ṣaghir)*. Analysed, Edited and Annotated by O. Kahl. 1994. ISBN 90 04 10004 0
17. Maróth, M. *Die Araber und die antike Wissenschaftstheorie*. Übersetzung aus dem Ungarischen von Johanna Till und Gábor Kerekes. 1994.
ISBN 90 04 10008 3
18. Ibn Abī al-Dunyā. *Morality in the Guise of Dreams*. A Critical Edition of *Kitāb al-Manām*, with Introduction, by Leah Kinberg. 1994. ISBN 90 04 09818 6
19. Kügelgen, A. von. *Averroes und die arabische Moderne*. Ansätze zu einer Neube-gründung des Rationalismus im Islam. 1994. ISBN 90 04 09955 7
20. Lameer, J. *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics*. Greek Theory and Islamic Practice. 1994. ISBN 90 04 09884 4
22. Adang, C. *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible*. 1996.
ISBN 90 04 10034 2
23. Dallal, A.S. *An Islamic Response to Greek Astronomy*. *Kitāb Taʿdīl Hayʾat al-Aflāk* of Ṣadr al-Sharīʿa. Edited with Translation and Commentary. 1995.
ISBN 90 04 09968 9
24. Conrad, L.I. (ed.). *The World of Ibn Ṭufayl*. *Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy ibn Yaqṣān*. 1995. ISBN 90 04 10135 7
25. Hermansen, M.K. (tr.). *The Conclusive Argument from God*. Shāh Walī Allāh of Delhi's *Hujjat Allāh al-Bāligha*. 1996. ISBN 90 04 10298 1
26. Abrahamov, B. *Anthropomorphism and Interpretation of the Qurʾān in the Theo-logy of al-Qāsim ibn Ibrāhīm*. *Kitāb al-Mustarshid*. 1996.
ISBN 90 04 10408 9

27. Wild, S. (ed.). *The Qur'an as Text*. 1996. ISBN 90 04 10344 9
28. Riddell, P.G. and T. Street (eds.). *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society*. A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns. 1997. ISBN 90 04 10692 8
29. Jolivet, J. and R. Rashed (eds.). *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī*. Volume I. *L'Optique et la Catoptrique*. Edited by R. Rashed. 1997. ISBN 90 04 09781 3
30. Rudolph, U. *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*. 1997. ISBN 90 04 10023 7
31. Endress, G. and J. A.Aertsen (eds.). *Averroes and the Aristotelian Tradition*. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198). Proceedings of the Fourth Symposium Averroicum (Cologne, 1996). ISBN 90 04 11308 8
32. Elmore, G.T. *Islamic Sainthood in the Fullness of Time*. Ibn al-ʿArabī's *Book of the Fabulous Gryphon*. 1999. ISBN 90 04 10991 9
33. Abū Maʿṣar. *Kitāb al-milal wa-d-duwal*. Arabic text edited by K. Yamamoto with an English translation by K. Yamamoto and Ch. Burnett. 1999. ISBN 90 04 10725 8
34. Albumasar. *De Magnis Coniunctionibus* (On the Great Coniunctions). Latin text edited by Ch. Burnett and Arabic-Latin, Latin Arabic Glossaries by K. Yamamoto and Ch. Burnett. 1999. ISBN 90 04 11074 7
35. Stroumsa, S. *Freethinkers of Medieval Islam*. Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, and Their Impact on Islamic Thought. 1999. ISBN 90 04 11374 6
36. King, D.A. *World-Maps for Finding the Direction and Distance to Mecca*. Innovation and Tradition in Islamic Science. 1999. ISBN 90 04 11367 3
37. Bar-Asher, M.M. *Scripture and Exegesis in Early Imāmi Shiism*. 1999. ISBN 90 04 11495 5
38. Sayyid Jalāl al-Dīn ʿĀshtiyānī et al. *Consciousness and Reality*. Studies in Memory of Toshihiko Izutsu. 2000. ISBN 90 04 11586 2
39. Schmidtke, S. *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölfershiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts*. Die Gedankenwelten des Ibn Abī ṛūmhūr al-Aḥsāʾī (um 838/1434-35 — nach 906/1501). 2000. ISBN 90 04 11531 5
40. Griffel, F. *Apostasie und Toleranz im Islam*. Die Entwicklung zu al-Gazālīs Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen. 2000. ISBN 90 04 11566 8
41. Heemskerk, M.T. *Suffering in the Muʿtazilite Theology*. ʿAbd al-Jabbār's Teaching on Pain and Divine Justice. 2000. ISBN 90 04 11726 1
42. Rashed, R. and H. Bellosta. *Ibrāhīm Ibn Sīnān. Logique et Géométrie au X^e Siècle*. 2000. ISBN 90 04 11804 7
43. Tamer, G. *Islamische Philosophie und die Krise der Moderne*. Das Verhältnis von Leo Strauss zu Alfarabi, Avicenna und Averroes. 2001. ISBN 90 04 12029 7
44. Genequand, C. *Alexander of Aphrodisias on the Cosmos*. 2001. ISBN 90 04 11963 9
45. Calverley, E.E. and J.W. Pollock. *Nature, Man and God in Medieval Islam*. Volume one. 2002. ISBN 90 04 12381 4
Volume two. 2002. ISBN 90 04 12382 2

46. Swartz, M. *A Medieval Critique of Anthropomorphism*. Ibn al-Jawzi's Kitāb Akhbār aṣ-Ṣifāt. 2002. ISBN 90 04 12376 8
47. Kusuba, T. and D. Pingree. *Arabic Astronomy in Sanskrit*. Al-Birjandi on Tadhkira II, Chapter 11 and its Sanskrit Translation. 2002. ISBN 90 04 12475 6
48. İskenderoğlu, M. *Fakhr al-dīn al-Rāzī and Thomas Aquinas on the Question of the Eternity of the World*. 2002. ISBN 90 04 12480 2
49. Reisman, D.C. *The making of the Avicennan Tradition*. The Transmission, Contents, and Structure of Ibn Sīnā's al-Mubāḥaṭāt (The Discussions). 2002. ISBN 90 04 12504 3
50. Behloul, S.M. *Ibn Ḥazms Evangelienkritik*. Eine methodische Untersuchung. 2002. ISBN 90 04 12527 2
51. Charette, F. *Mathematical Instrumentation in Fourteenth-Century Egypt and Syria*. The Illustrated Treatise of Najm al-Dīn al-Miṣrī. 2003. ISBN 90 0413015 2
52. Reisman, D.C. (ed.). *Before and After Avicenna*. Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group. 2003. ISBN 90 04 12978 2
53. Kahl, O. *Sābūr Ibn Sahl. The Small Dispensatory*. 2003. ISBN 90 04 12996 0
54. Burnett, C., J.P. Hogendijk, K. Plofker and M. Yano. *Studies in the History of the Exact Sciences in Honour of David Pingree*. 2004. ISBN 90 04 13202 3
56. McGinnis, J. (ed.). *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*. Proceedings of the Second Conference of the Avicenna Study Group. 2004. ISBN 90 04 13960 5
57. Eschraghi, A. *Frühe Šaiḥī- und Bābī-Theologie*. Die Darlegung der Beweise für Muḥammads besonderes Prophetentum (*Ar-Risāla fī Itbat an-Nubūwa al-Ḥaṣṣa*). 2004. ISBN 90 04 14034 4
58. Acar, R. *Talking about God and Talking about Creation*. Avicenna's and Thomas Aquinas' positions. 2005. ISBN 90 04 14477 3
59. Akasoy, A. *Philosophie und Mystik in der späten Almohadenzeit*. Die Sizilianischen Fragen des Ibn Sab'īn. 2006. ISBN 90 04 14522 2
60. Schöck, C. *Koranexegese, Grammatik und Logik*. Zum Verhältnis von arabischer und aristotelischer Urteils-, Konsequenz- und Schlußlehre. 2006. ISBN 90 04 14588 5
61. Endress, G. (ed.). *Organizing Knowledge*. Encyclopædic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World. 2006. ISBN 978 90 04 14697 6
62. Mourad, S.A. *Early Islam between Myth and History*. Al-Ḥasan al-Baṣrī (d. 110H/728CE) and the Formation of His Legacy in Classical Islamic Scholarship. 2006. ISBN 978 90 04 14829 1
63. Bertolacci, A. *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifā'*. A Milestone of Western Metaphysical Thought. 2006. ISBN 978 90 04 14899 4
64. Shihadeh, A. *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. 2006. ISBN 978 90 04 14991 5
65. Pourjavady, R. and S. Schmidtke. *A Jewish Philosopher of Baghdad*. 'Izz al-Dawla Ibn Kammūna (d. 683/1284) and His Writings. 2006. ISBN 978 90 04 15139 0

66. Zakeri, M. (ed. and tr.). *Persian Wisdom in Arabic Garb*. ‘Alī b. ‘Ubayda al-Rayḥānī (D. 219/834) and his *Jawāhir al-kilām wa-farā’id al-ḥikām*. 2007. ISBN 978 90 04 15168 0
67. Wakelnig, E. (Hrsg.). *Feder, Tafel, Mensch*. Al-‘Āmirīs *Kitāb al-Fuṣūl fī l-Ma‘ālim al-ilāhiya* und die arabische Proklos-Rezeption im 10. Jh. 2006. ISBN 978 90 04 15255 7
68. Schmidl, P. *Völkstümliche Astronomie im islamischen Mittelalter*. Zur Bestimmung der Gebetszeiten und der Qibla bei al-Aṣḥbahī, Ibn Raḥīq und al-Fārisī. 2007. ISBN 978 90 04 15390 5
69. Belo, C. *Chance and Determinism in Avicenna and Averroes*. 2007. ISBN 978 90 04 15587 9
70. Kahl, O. *The Dispensatory of Ibn at-Tilmīd*. Arabic Text, English Translation, Study and Glossaries. 2007. ISBN 978 90 04 15620 3
71. Hildebrandt, T. *Neo-Mu‘tazilismus?* Intention und Kontext im modernen arabischen Umgang mit dem rationalistischen Erbe des Islam. 2007. ISBN 978 90 04 15099 7